

## O conhecimento filosófico de Deus segundo J. Duns Escoto

Na sua carta apostólica, *Alma Parens*, dirigida a todos os bispos de Inglaterra e Escócia, por ocasião da celebração do sétimo centenário do nascimento de J. Duns Escoto, o papa Paulo VI declara expressamente que a doutrina da *Escola Franciscana* faz parte integrante do património filosófico perenemente válido de que fala o concílio Vaticano II no decreto sobre a formação sacerdotal — *ad patrimonium philosophicum perenniter validum*<sup>1</sup>.

Tendo assimilado o espírito e a doutrina dos fundadores que, sob muitos aspectos, desenvolveu e aperfeiçoou, Duns Escoto depressa se impôs, a par de S. Boaventura, *princeps Scholasticorum alter*, como um dos expoentes máximos da *Escola Franciscana*. A sua obra variada e profunda, designadamente o *Comentário às Sentenças*, mais conhecido como *Ordinatio* ou *Opus oxoniense*, do qual, na justa observação de Montefortino, cada distinção constitui um desenvolvido tratado, completo em si mesmo e abundantemente documentado, torna-o digno de figurar ao lado dos autores que melhor sistematizaram as matérias filosóficas e teológicas<sup>2</sup>.

Que o pensamento do doutor Subtil continua perenemente válido o mesmo papa Paulo VI o reconhece ao encarecer a sua teologia filosófica como extraordinariamente apta a entrar em diálogo com as graves interrogações que alimentam muitas formas de ateísmo moderno e contemporâneo.

---

<sup>1</sup> *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966) 609-614; Cf. também P. C. BALIC, *Joannes Duns Scotus in Epistula Apostolica «Alma Parens»*, Roma 1967; H. E. CARDINALE, *The Significance of the Apostolic Letter «Alma Parens» of Pope Paul VI* em «*De doctrina Joannis Duns Scoti*», Vol. 1, Roma 1968.

<sup>2</sup> H. DE MONTEFORTINO, *Ven. Joannis Duns Scoti Summa Theologica*, Roma 1900.

Se outros motivos não houvera, bastaria este autorizado testemunho para justificar o estudo do seu pensamento.

A exposição a que vamos proceder pretende essencialmente reconstituir, com todo o rigor e objectividade, a sua doutrina sobre Deus, ou seja, o que de Deus podemos naturalmente conhecer. Recorremos com frequência aos textos do autor para comprovar a autenticidade e fidelidade da nossa interpretação. No caso de Duns Escoto, este procedimento é tanto mais para desejar quanto, como muito bem notou Jansen, raramente se encontrará um autor ilustre do passado que tão caluniado e incompreendido tenha sido como este humilde franciscano<sup>3</sup>. E é de crer que Gilson não tenha exagerado, dada a sua grande experiência na matéria, ao afirmar que de cem escritores que o pretenderam ridicularizar não encontramos dois que o tenham lido e nem sequer um que o tenha compreendido<sup>4</sup>.

O essencial da teologia filosófica do doutor Subtil encontra-se, de uma forma concisa e adequada, no tratado sobre Deus correspondente à parte primeira da distinção segunda e terceira do primeiro livro do *Opus oxoniense* (*Ordinatio*), e, numa forma mais desenvolvida, no *De Primo Principio* e na *Lectura I*<sup>5</sup>.

## 1. Extensão e limites do conhecimento filosófico de Deus

### 1.1. Extensão do conhecimento filosófico de Deus

Em toda a sua obra, Duns Escoto mostra-se um defensor intransigente da capacidade natural da inteligência humana para conhecer, directa ou indirectamente, tudo quanto pode ser conhecido, isto é, tudo quanto há de inteligível, inclusive o próprio Deus.

Toda a sua metafísica culmina na afirmação da existência actual do Ser Infinito como explicação causal da existência dos seres finitos. Ora, demonstrar que Deus existe equivale a admitir que a sua «realidade» é, de certo modo, acessível à razão natural, pelo menos

---

<sup>3</sup> Cfr. ORLANDO TODISCO, *La ragione nella fede secondo G. Duns Scoto*, Roma 1978, p. 28.

<sup>4</sup> E. GILSON, *Saint François et la pensée médiévale*, em «L'influence de Saint François d'Assise sur la Civilisation Italienne», Paris 1926, p. 91.

<sup>5</sup> Os textos do *Opus oxoniense* (Ord.) e da *Lectura* serão citados na versão crítica Vaticana. Entre parêntesis, indica-se o volume e a página correspondente.

Para o *De Primo Principio* seguiremos a edição da BAC. Para os restantes textos utilizaremos a edição Wadinho-Vives.

sob a ideia de *ser*, de *causa*, de *absoluto* e *infinito* e de outras com estas necessariamente conexas.

Estabelecido assim o princípio geral do conhecimento natural de Deus, Duns Escoto aplica-se a precisar a sua amplitude ou extensão em algumas fórmulas notáveis pela sua densidade e clareza.

Assim, contra Henrique de Gand, afirma que na actual condição (*pro statu isto, a viatore*) não possuímos de Deus um conhecimento objectivo directo:

«Digo que Deus não pode ser conhecido naturalmente nesta vida com um conhecimento próprio e particular, quer dizer, segundo a sua essência própria e tal como é em si mesmo»<sup>6</sup>.

«Nenhuma inteligência criada pode conhecer Deus em si e nenhuma essência conhecida naturalmente nos pode dar a conhecer a essência de Deus como tal nem por semelhança de univocação nem por semelhança de imitação. A univocação só vale no domínio dos conceitos gerais e abstractos que nos dão uma imagem longínqua de Deus, sempre na proporção do finito ao Infinito. E a semelhança de imitação dá-nos igualmente as perfeições de Deus correspondentes às perfeições das criaturas nas mesmas proporções de finito a Infinito, sem poder dar-nos a conhecer a perfeição em si»<sup>7</sup>.

Não podemos conhecer naturalmente a Deus em si mesmo e em concreto. Todavia a nossa inteligência é capaz de deduzir um conceito filosófico próprio de Deus e de provar a sua existência em virtude do princípio de causalidade aplicado ao mundo da nossa experiência possível<sup>8</sup>. Nem obsta a este conhecimento o facto de a nossa experiência directa possível estar confinada ao mundo dos seres finitos. É que o conhecimento não exige igualdade entre a inteligência e o objecto conhecido. Basta uma certa proporção como a que existe, por exemplo, entre a matéria e a forma. É precisamente esta a situação da inteligência em relação a Deus: a inteligência encontra-se em potência relativa a Deus como objecto cognoscível.

<sup>6</sup> «Dico quod Deus non cognoscitur naturaliter a viatore in particulari et proprie hoc est sub ratione huius essentiae ut haec et in se». *Ord.* I d. 3 pars 1 q. 1-2 (III, p. 38).

<sup>7</sup> «a nullo intellectu creato potest sub ratione huius essentiae ut haec est naturaliter cognosci nec aliqua essentia naturaliter cognoscibilis a nobis sufficienter ostendit hanc essentiam ut haec nec per similitudinem univocationis nec imitationis. Univocatio enim non est nisi in generalibus rationibus, imitatio etiam deficit quia imperfecta, quia creatura imperfecte eum imitatur». *Ord.* I, d. 3 pars 1 q. 1-2 (III, p. 38-39).

<sup>8</sup> «Proprietates autem infiniti entis relativae ad creaturas immediatas se habent ad illa quae sunt media in demonstratione quia quam proprietates absolutae... nam immediate ex esse unius relativi sequitur esse sui correlativi». *Ord.* I, d. 2 pars. 1 q. 1-2 (II, p. 148-149).

Por isso, embora, quanto à sua essência, a simplicidade divina esteja menos ao alcance da inteligência humana do que a milésima parte de um grão de trigo ao alcance da vista, como objectivo conhecível não comporta qualquer distância<sup>9</sup>.

E a razão pela qual Deus não pode ser conhecido na sua essência pela inteligência humana é porque, sob este aspecto, Ele é um objecto voluntário e não objecto natural<sup>10</sup>.

Além do nosso conhecimento de Deus ser abstracto, é também necessariamente complexo. Quer dizer, não nos é possível obter de Deus conceitos simples, cuja compreensão conste de um só elemento ou nota significativa<sup>11</sup>.

Por um lado, Deus diverge totalmente das criaturas; por outro, só O podemos conhecer a partir das perfeições das criaturas. Para O distinguirmos das criaturas teremos que adicionar às perfeições com que estas se apresentam revestidas uma ou mais notas pelas quais as possamos referir adequada e exclusivamente a Deus<sup>12</sup>.

O próprio conceito de ser, porque inicialmente sinónimo de «fora do nada», e, por isso, comum a todos os seres, não O caracteriza suficientemente. É necessário acrescentar-lhe as notas, por exemplo, Infinito, Imenso, Omnisciente, Eterno, Absoluto e outras semelhantes, para O distinguirmos das criaturas. No plano do ser, Deus é dado na sua máxima transcendência na medida em que, abandonando a univocação inerente ao *ens metaphysicum*, O situamos entre os seres actualmente existentes — *ens praedicamentale* — como Infinito<sup>13</sup>.

Estas ideias complexas exprimem atributos aplicáveis exclusivamente a Deus. Assim, se adicionarmos à ideia de ser, a ideia de sabedoria, de bondade, de perfeição infinita, é evidente que a ideia daí resultante, ou seja, de um Ser Infinito, de um Bem Supremo, de um Sábio eminente, convém exclusivamente a Deus.

<sup>9</sup> «Ideo dico quod inter objectum et potentiam non oportet esse aequalitatem sed quandam proportionem; talia autem inter quae requiritur sola proportionalitas, possunt esse maxime dissimilia, ut patet de materia et forma, similiter de activo e passivo. Sic est hic: non enim requiritur inter objectum et intellectum nisi proportio motivi ad mobile; objectum enim se habet per modum moventis potentiam, et inter talia magis requiritur dissimilitudo quam similitudo». *Ord.* IV, d. 49, q. 11 a. 3.

<sup>10</sup> «Deus ut haec essentia in se non cognoscitur naturaliter a nobis quia sub ratione talis cognoscibilis est objectum voluntarium, non naturale, nisi respectu sui intellectus tantum». *Ord.* I d. 3 pars 1 q. 1-2 (III, p. 39).

<sup>11</sup> *Ibid.* (III, p. 40).

<sup>12</sup> «Perfectissimus conceptus in quo quasi in quadam descriptione perfectissime cognoscimus Deum est concipiendi omnes perfectiones simpliciter in summo». *Ord.* I. q. 3 pars q. 1-3 (III, p. 40).

<sup>13</sup> *Ibid.* (III, p. 40).

Embora abstraídas das criaturas, estas ideias exprimem atributos realmente existentes no Ser de Deus. Duns Escoto é bem claro a este propósito:

«Digo, antes de mais, que não só podemos ter naturalmente conceitos através dos quais concebemos Deus como que acidentalmente, como, por exemplo, através de algum atributo, mas também algum conceito através do qual se concebe Deus em si mesmo, isto é, essencialmente»<sup>14</sup>.

A essência de Deus, no pensamento do Subtil, fica bem determinada pelas ideias que a seu respeito conseguimos formar. Deus é, de facto, uma realidade transcendente, na qual o Infinito, a Omnisciência, a Onnipotência e outros atributos similares se encontram concretamente realizados. É assim possível saber em que é que Deus transcende infinitamente as criaturas. Apenas não percebemos exactamente *como é* que Deus é Soberanamente Bom, Infinitamente Sábio, Onnipotente, etc.

A concluir de quanto precede, não podemos dizer que só conhecemos de Deus o que Ele não é<sup>15</sup>. Duns Escoto lembra a propósito que partindo das criaturas pelas três vias da *causalidade*, da *eminência* e da *negação*, chegamos a um conhecimento positivo de Deus<sup>16</sup>.

O primeiro processo, da causalidade e da eminência, serve de base às provas da sua existência. Esquemáticamente: o mundo existe; o mundo só é inteligível por Deus; portanto, Deus existe.

Em seguida, observando atentamente as criaturas, descobrimos nelas propriedades cuja natureza não está necessariamente vinculada a um determinado modo de ser; por exemplo, o ser, a inteligência, a vontade, a bondade, etc., não estão necessariamente vinculadas ao modo de ser finito, limitado e imperfeito das criaturas. Porque é que Deus não haveria de as possuir como nós as possuímos, libertas apenas das imperfeições necessariamente inerentes ao modo de ser finito? E uma vez que só podemos conhecer Deus indirectamente através das perfeições observadas nas criaturas, concluimos que Ele é Vida, Inteligência, Bondade, etc. E assim obtemos em teologia filosófica

---

<sup>14</sup> «Dico ergo primo quod non tantum haberi potest conceptus naturaliter in quo quasi per accidens concipitur Deus, puta in aliquo attributo, sed aliquis conceptus in quo per se et quiditative concipitur Deus». *Ord.* I, d. 3 pars 1 q. 1-2 (III, p. 16).

<sup>15</sup> «Si per viam causalitatis et eminentiae non habetur aliquis conceptus, prius causatus in intellectu, nihil omnino cognoscetur positivum cui attribuatur illa negatio». *Ord.* I, d. 1 pars 1 q. 3 (IV p. 186).

<sup>16</sup> *Ibid.*

uma série de atributos positivos referentes a Deus, utilizando embora uma dialéctica negativa<sup>17</sup>.

As coisas criadas— *a parte rei* — estão naturalmente sujeitas a um limite no ser, na duração, no espaço, etc. Este limite não é um mal em si mesmo visto que ser é preferível ao não-ser e sem este limite nada de quanto existe poderia existir. Por outro lado, também se concebe facilmente que é melhor um ser não limitado do que um ser limitado. E daqui somos levados a concluir que Deus só pode ser Deus na medida em que não sofre limitação de espécie alguma. Voltaremos a este assunto quanto tratarmos expressamente dos atributos divinos.

É por isso que a propósito dos atributos ditos negativos, Escoto afirma que a negação só vale pela afirmação:

«É evidente que as negações em Deus são correlativas de outras tantas afirmações; delas nos servimos apenas para remover tudo o que é incompatível com essas afirmações»<sup>18</sup>.

Ao excluirmos de Deus, por exemplo, a extensão, afirmamos equivalentemente que Ele não está contido em nenhum lugar, mas a todos excede pela Imensidade da sua Omnipresença. É neste mesmo sentido que S. Tomás diz que Deus não é nada daquilo que pôs nas suas criaturas, não porque lhe falte alguma coisa, mas porque excede absolutamente tudo quanto não é Ele:

«O próprio Deus não é nada daquilo que produziu, não por ter algum defeito, mas porque é superior a tudo»<sup>19</sup>.

## 1.2. *Limites do conhecimento filosófico de Deus*

Os ontologistas situam o conhecimento de Deus no ponto de partida da actividade intelectual de tal modo que todas as nossas ideias

<sup>17</sup> «Illas rationes creaturae quae dicunt imperfectionem de se separamus ab imperfectione cum qua sunt in creaturis et eas secundum se acceptas consideramus ut indifferentes et eis attribuimus perfectionem summam, et sic acceptas in summo attribuimus eas Creatori ut proprias sibi». *Ord.* I, d. 8 pars 1 q. 3 (IV, p. 184).

<sup>18</sup> «... negatio non cognoscitur nisi per affirmationem, II Perihermcias in fine et IV Metaphysicae. Patet etiam quod nullas negationes cognoscimus de Deo nisi per affirmationes, per quas removemus alia impossibilia ab illis affirmationibus. Negationes etiam non summe amamus». *Ord.* I, d. 3, pars 1 q. 1-2 (III 4 s.).

<sup>19</sup> «Ipse Deus non est aliquid eorum quae ab eo causantur, non propter eius defectum, sed quia superexcedit». *S. th.* I q. 12 a. 12.

são uma certa derivação da ideia de Deus. Deste modo, Deus seria não só o primeiro ontológico, mas também o primeiro lógico e gnosiológico, quer dizer, o conhecimento de Deus seria condição necessária de todo o conhecimento humano.

A posição de Escoto a este respeito é muito clara. O problema é posto por ele em termos do objecto adequado da inteligência humana e tratado em *Ord.* I d. 3 para 1 q. 3 (III, p. 68 e ss.). Aí se afirma que do ponto de vista da adequação é o ser e não Deus o objecto da nossa inteligência.

Duns Escoto começa por esclarecer que a pergunta pelo objecto primeiro da inteligência tanto pode significar o objecto que, na ordem temporal, se conhece em primeiro lugar, como também o objecto mais perfeito que podemos alcançar pelos meios naturais. É evidente que todo o peso da questão é suportado por este último. Precisando melhor, pergunta-se qual é a realidade a que, de sua natureza, está orientada a inteligência humana ou, por outras palavras, qual a realidade em virtude da qual todas as demais podem ser conhecidas. Trata-se, em resumo, de definir o objecto que constitui o horizonte dentro do qual se move a nossa inteligência. Sob este aspecto, tal objecto não só condicionará o conhecimento de todas as demais coisas, mas ainda deverá estar nelas incluído.

Ponderando as razões daqueles que atribuem esse privilégio a Deus ou à essência abstracta da realidade material, Escoto conclui que o objecto primeiro da inteligência humana, na ordem da adequação, é o ser enquanto ser — objecto próprio da Metafísica. As razões alegadas pelos ontologistas em favor de Deus, o qual, por ser primeiro na ordem ontológica seria também o primeiro na ordem lógico-gnosiológica, contradizem a experiência que não nos possibilita nenhuma visão directa e imediata de Deus. Aqueles que sustentam que esse objecto seria a essência da realidade material, baseiam-se na proporção que deve existir entre a potência e o respectivo objecto. Ora a inteligência humana encontra-se substancialmente unida ao corpo sem prejuízo da essência espiritual. A sua actividade característica permanecerá essencialmente independente dos órgãos materiais. Conhecer equivalerá, portanto, a colher imaterialmente o que de imaterial se encontra presente nas coisas materiais, isto é, a essência como universal isolado das condições materiais inerentes às coisas concretas e singulares.

Mas se assim fosse, observa Escoto, a nossa inteligência jamais poderia conhecer as realidades espirituais. Ora isto mesmo é

desmentido pelo facto de a inteligência desejar naturalmente conhecer a Deus, sinal evidente da sua abertura a horizontes ilimitados<sup>20</sup> Portanto, de direito, o objecto adequado da inteligência é o ser enquanto ser. Por outras palavras, a inteligência humana está naturalmente ordenada a conhecer o ser na sua totalidade. Só o nada lhe escapa e, precisamente, porque não é ser. O sinal mais evidente desta capacidade nativa é dado pelo facto de possuímos um conceito inteligível de ser extensiva e intensivamente ilimitado: diz-se de tudo quanto existe ou pode existir e dele partem e a ele ultimamente remetem todos os demais conceitos.

É verdade que em virtude da sua união com o corpo, o nosso conhecimento *começa* com as essências das coisas materiais. Mas a partir daí a inteligência abre-se ao conhecimento do seu objecto próprio, o ser unívoco, e ao ser Infinito, por ela concluído no termo da sua ascensão dialéctica. Nenhum conhecimento do Ser Infinito e, portanto nenhum conhecimento de Deus seria naturalmente possível se os nossos conceitos extraídos das coisas materiais não tivessem uma significação correspondente em Deus, seja, no Ser Infinito. É por isso que o doutor Subtil defende a *univocidade* do ser, quer dizer, uma unidade de significação entre conceitos formados a partir dos seres finitos ao nosso alcance e os conceitos atribuídos ao Ser Infinito:

«Sem o conceito unívoco do ser, não seria possível a teologia»<sup>21</sup>

Nada de comum haveria entre os nossos conceitos finitos e os conceitos das realidades divinas. E por isso, Escoto, acrescenta:

«Digo que nós concebemos Deus não apenas segundo um conceito análogo aos conceitos das criaturas — que seria totalmente diferente conforme fosse atribuído ao finito ou ao Infinito —, mas também segundo um conceito unívoco a Deus e às criaturas. E para evitar discussões sobre o termo *univocação*, digo que o conceito unívoco importa uma *unidade* que basta para concluir a contradição se for afirmado e negado do mesmo sujeito»<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> «Desiderium naturale est in intellectu cognoscente effectum ad cognoscendam causam et in cognoscente causam in universali est desiderium naturale ad cognoscendam illam in particulari et distincte; desiderium autem naturale non est ad impossibile ex natura desiderantis quia tunc esset frustra». *Ord.* I d. q. 3 (III, p. 72).

<sup>21</sup> «Nisi ens importaret unam intentionem univocam, simpliciter periret theologia». *Lect.* I d. 3 pars 1 q. 1-2 (XVI, p. 266).

<sup>22</sup> «Dico quod non tantum in conceptu analogo conceptu creaturae concipitur Deus, scilicet qui omnino sit aliud ab illo qui de creatura dicitur, sed in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae. Et ne fiat contentio de nomine univocationis, univocum comceptum dico, quia ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, afirmando et negando ipsum de eodem». *Ord.* I, d. 3 pars 1 q. 1-2 (III, p. 18).



Escoto foi acusado de panteísmo por causa da sua doutrina da univocidade do ser, como se ele não estabelecesse nenhuma distinção entre o Ser Infinito e o ser finito. Ora já vimos que para Escoto só Deus é o Ser Infinito enquanto que todas as criaturas são seres finitos. A univocidade não se refere aos seres concretamente existentes, mas aos conceitos abstractos. Trata-se de saber se os nossos conceitos não possuem qualquer coisa de comum com os conceitos atribuídos a Deus, ao Ser Infinito. Se existe qualquer coisa de comum, nós podemos conhecer qualquer coisa de Deus e, portanto, falar realmente de Deus. Se não conhecemos nada de Deus, o nosso discurso não tem nenhum significado objectivo e nenhuma teologia é possível.

Duns Escoto sabe muito bem que o concreto, ou melhor, o singular, a *species specialissima*, para além da essência comum, contém as notas ou propriedades individuais, a partir das quais distinguimos, por exemplo, Sócrates de Platão. Mas o mais não pode de maneira nenhuma impedir o menos<sup>23</sup>.

Esta qualquer coisa de comum é o que Escoto chama a *univocidade* do ser, a qual nos permite um certo conhecimento de Deus e dos seus atributos, elevando ao infinito os nossos conceitos tirados dos seres finitos e das suas propriedades.

Nenhum perigo, portanto, de panteísmo, já que nos encontramos simplesmente na ordem dos conceitos abstractos que deixam intacta a distinção real entre os seres finitos e o Ser Infinito bem como entre os seus respectivos atributos. Se Duns Escoto declara a analogia incapaz de nos obter um conceito objectivo de Deus é precisamente porque não vê nenhuma unidade entre conceitos análogos senão se admitir a univocidade.

«Deus não é conhecido num conceito comum análogo a Si mesmo e às criaturas, mas num conceito comum *unívoco*, de modo que *ser*, *bem*, *sabedoria*, atribuídos a Deus e às criaturas implicam uma unidade e não significam dois conceitos radicalmente diversos»<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> «omnis intellectus certus de uno conceptu et dubius de diversis, habet conceptum de quo est certus alium a conceptibus de quibus est dubius; subjectum includit praedicatum. Sed intellectus viatoris potest esse certus de Deo quod sit ens, dubitando de ente finito vel infinito, creato vel increato, ergo conceptus entis de Deo est alius a conceptu isto et illo, et ita neuter ex se et in utroque illorum includitur, igitur univocus» — *Ord.* I d. 3 pars q. 1-2 (III, p. 18).

<sup>24</sup> «non concipitur Deus in conceptu communi analogo sibi et creaturae, sed in conceptu communi unívoco sibi et creaturae ita quod ens et bonum et sapientia dicta de Deo et creatura unívoco dicuntur de eis et non dicunt duos conceptus». *Lect.* I d. 3 pars 1 q. 1-2 (XVI, p. 232).

E logo acrescenta:

«Se um conceito atribuído a Deus e às criaturas fosse simplesmente *análogo* e significasse simplesmente *dois* conceitos radicalmente diversos, não conheceríamos absolutamente nada de Deus»<sup>25</sup>.

Baseando-se na parte de unidade do conceito unívoco — unidade, segundo ele ausente do conceito análogo —, Escoto pode afirmar um conhecimento abstracto, mas objectivo, de Deus e dos seus atributos, pela passagem da inteligência do finito ao infinito de modo a excluir de Deus tudo quanto de imperfecto se encontra ao nível das criaturas:

«Todo o conhecimento filosófico de Deus procede do seguinte modo: considerando a razão formal duma realidade criada, elimino desta noção tudo quanto contém de imperfecto na criatura: atribuo-lhe uma perfeição infinita e afirmo-a de Deus».

«Tomando como exemplo a noção formal de sabedoria — ou da inteligência ou da vontade — e considerando-a em si mesma, verifico que esta noção não implica formalmente e de si mesma nenhuma imperfeição nem limitação; excludo dela todas as imperfeições que a acompanham nas criaturas e atribuo a Deus o conceito formal de sabedoria, de inteligência ou da verdade, em toda a sua perfeição infinita»<sup>26</sup>.

Graças, portanto, à univocidade do ser na sua concepção formal, e à passagem do finito ao infinito, do imperfecto ao perfeito, por obra duma inteligência aberta ao infinito do ser, seu objecto próprio e adequado, nós podemos ter um conhecimento objectivo do Ser Infinito, de Deus e dos seus atributos relativos ao ser finito.

«Se, pelo contrário, alguém não admite uma certa unidade nos conceitos atribuídos a Deus e às criaturas, por exemplo, no conceito de sabedoria, não tem mais razões para atribuir este conceito a Deus do que o conceito de pedra. Se este conceito que atribui a Deus é equívoco, não

---

<sup>25</sup> «Si conceptus dictus de Deo et creatura sit analogus et realiter duo conceptus omnino nihil cognosceremus de Deo». *Ibid* (XVI, p. 333).

<sup>26</sup> «omnis inquisitio metaphysica de Deo sic procedit, considerando formalem rationem alicuius et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem quam habet in creaturis et reservando illam rationem formalem et attribuendo sibi omnino summam perfectionem et sic attribuendo illud Deo. Exempli de formali ratione sapientiae (vel intellectus) vel voluntatis: Consideratur enim in se et secundum se; et ex hoc quod ista ratio non concludit formaliter imperfectionem aliquam nec limitationem, removetur ab ipsa imperfectiones quae concomitantur eam in creaturis et reservata eadem ratione sapientiae et voluntatis attribuantur ista Deo perfectissime». *Ord.* I d. 3 q. 1-2 (III, p. 26).

há razão para que se atribua a Deus mais este conceito do que, por exemplo, o conceito de pedra»<sup>27</sup>.

De facto, nós conhecemos Deus na sua razão formal de Ser Infinito elevando ao infinito a noção de ser adquirida através da experiência do ser das criaturas, em virtude da univocidade fundamental da noção de ser e da capacidade da inteligência humana em exprimir o ser e todo o ser. Pelo mesmo processo atribuímos a Deus todas as perfeições das criaturas elevando-as a uma perfeição infinita, como sejam as noções de pessoa, de inteligência, de vontade, de amor, de sabedoria, de bondade, de beleza e de todas as outras qualidades que descobrimos nas criaturas finitas.

É assim que o conceito unívoco de ser, ao mesmo tempo que nos garante um conhecimento positivo de Deus marca também os limites desse mesmo conhecimento. De facto, a sua univocidade mantém-se ao nível dos conceitos abstractos e genéricos sem nada nos poder dizer da essência concreta e singular de Deus — *Deus ut haec essentia in se*<sup>28</sup>.

Esta concepção dum ser indeterminado ao nível da inteligência abstracta certamente que repugna à realidade existente, sobretudo, no caso de Deus que é absolutamente o que é sem adquirir ou perder nada do seu Ser e das suas perfeições. Mas também é verdade que a inteligência humana começa pelas noções menos compreensivas e mais comuns. É assim que Deus e as criaturas antes de serem isto ou aquilo, antes de toda e qualquer outra determinação *são* simplesmente. A univocidade confina-se rigorosamente a esta afirmação. Logo que se refira o correspondente *modo de ser*, a realidade concreta, Deus e as criaturas são irreduzíveis a um conceito comum porque distintos entre si como o Infinito do finito.

Como acabamos de observar, o nosso conhecimento de Deus depende essencialmente da ideia transcendental de ser, pois sem ela, nada saberíamos nem da substância nem dos princípios de causalidade e de razão suficiente. De facto, antes de se perguntar o que é uma coisa, o espírito deve saber que ela existe. A ideia de ser, generalizada por ausência de determinação, é a ideia primordial, o conceito inicial, como que o fundo de todas as nossas ideias quer se trate de Deus, das

<sup>27</sup> «Quod si dicas alia est formalis ratio eorum quae conveniunt Deo... non magis concluderetur quod Deus est sapiens formaliter, ex ratione quam apprehendimus ex creaturis quam quod Deus est formaliter lapis». *Ibid* p. 27.

<sup>28</sup> *Ord.* I d. 3 pars 1 q. 1-2 (III, p. 38).

suas obras, do real ou do possível. Assim entendido, o *ser unívoco* goza duma dupla primazia: em relação ao real e em relação aos possíveis. Para Escoto, o *ens univocum* é bem o conceito inicial porque constitui o substrato comum a todas as nossas concepções, em razão da sua extensão transcendente, tornada possível em relação a Deus pela sua absoluta neutralidade ou indeterminação. Ser sem determinação é não ser ainda, na inteligência, uma ou outra das determinações análogas concretamente presentes na realidade<sup>29</sup>.

Duns Escoto está longe de ver na univocidade do ser uma espécie de iluminação da razão. Antes de mais, trata-se duma noção adquirida. Portanto, jamais se poderá identificar com Deus. A partir do momento em que Deus é referido, nada mais resta da univocação. O ser, em concreto, deixa de ser indeterminado, passando a distinguir-se em Infinito e finito, Deus e criatura. Por conseguinte, o ser determinado é dado necessariamente em termos de transcendência ou dependência.

À luz desta doutrina, o conceito mediante o qual podemos conhecer Deus positivamente é o conceito de ser na medida em que é o suporte ou base de todos os demais conceitos. Simplesmente, na sua univocidade genérica não atinge a essência divina enquanto singularidade real e concreta — *ut haec essentia in se*.

Nas suas respostas às objecções à univocidade, Duns Escoto tem em vista, sobretudo, fazer valer a capacidade nativa da inteligência em transcender o mundo da realidade sensível<sup>30</sup>. E a verdade é que, para além da abstracção propriamente dita, a razão evolui livremente pelos domínios da lógica, da metafísica e da teologia filosófica em obediência aos seus princípios intrínsecos e à estrutura do real. Mas, uma vez admitida esta capacidade nativa, Duns Escoto rejeita terminantemente toda e qualquer veleidade de ontologismo, ao negar que possamos ter da essência de Deus qualquer intuição natural. De notar a restrição *natural* — *naturaliter* — com a qual Escoto pretende ressaltar a possibilidade de um homem poder contemplar a essência divina já na vida presente, por virtude do poder absoluto

<sup>29</sup> Sendo a ideia indeterminada ou transcendental de ser uma abstracção de grau elevadíssimo, compreende-se facilmente que, cronologicamente falando, conheçamos os seres antes de generalizarmos os dados sensíveis. A ordem lógica é diversa da ordem cronológica. A metafísica, diz Escoto comentando Avicena, *est ultima in ordine doctrinae; ergo principia omnium aliarum scientiarum possunt concipi et termini illarum ante principia metaphysicae*. Ord. I, d. 3 q. 1-2 (III, p. 52), o que não impede que seja a primeira na ordem lógica. *Ibid*.

<sup>30</sup> «Non videtur congruum arctare intellectum ex natura potentiae ad obiectum sensibile ut non excedat sensum nisi tantum in modo cognoscendi». Ord. I, d. 3 pars 1 q. 3 (III, p. 75).

de Deus<sup>31</sup>. Na ordem actual, de facto vigente, o Ser de Deus, embora seja o supremo conhecível na medida em que constitui o objecto mais perfeito que nos é dado conhecer, não se encontra em relação natural com a inteligência criada, e isto não propriamente por estar ligada à matéria, mas porque, *pro statu isto*, se encontra vulnerada ou diminuída na sua capacidade originária. Na actual situação, um conhecimento directo e positivo de Deus seria duplamente miraculoso: primeiro, porque proporcionaria antecipadamente a felicidade própria dos eleitos; e, em segundo lugar, porque, contrariamente às leis que regem as nossas faculdades, seríamos elevados à contemplação de Deus por um agente sobrenatural<sup>32</sup>.

Entre os exageros dos ontologistas e as tímidas restrições dos empiristas e agnósticos, Duns Escoto soube manter o justo equilíbrio que salva a um tempo a capacidade indefinida da inteligência e a transcendência absoluta de Deus. Nós não vemos Deus, mas a partir das coisas a nossa razão pode descobrir a Sua existência e, em certa medida, dizer-nos o que Ele é. De facto, podemos formar muitos conceitos exclusivos de Deus, como sejam os conceitos de todas as perfeições simples elevadas ao seu máximo grau de perfeição. O conceito mais perfeito através do qual, como que numa espécie de definição, conhecemos Deus, obtém-se concebendo todas as perfeições simples em grau supremo. Mas o conceito mais perfeito e mais simples de Deus a que temos naturalmente acesso é o conceito de Ser Infinito<sup>33</sup>.

## 2. Conceção filosófica de Deus

A existência de Deus não é um *dado* de evidência imediata, segundo Escoto. É necessário demonstrá-la a partir de qualquer outra coisa mais evidente. Mas antes de mais convém observar que não se

---

<sup>31</sup> «De potentia Dei absoluta non repugnaret hominem in praesenti vita videre divinam essentiam etsi id fieri nequeat secundum legem ordinariam a sapientia divina praefixam». *Ord. IV*, d. 49 q. 12 n. 7. Trata-se, nesta passagem, do que Deus pode absolutamente falando, fora da ordem de facto vigente. A distinção entre ordem natural e ordem sobrenatural não fica comprometida com o reconhecimento deste poder absoluto de Deus, aliás comumente admitido.

<sup>32</sup> «Repugnat omnino non solum quia miraculum esset si Deus daret beatitudinem sed aliud miraculum requireretur scilicet suspensio miraculosa potentiae naturalis ab effectu suo naturali». *Ord. IV* d. 49 q. 22 n. 6.

<sup>33</sup> «Conceptus perfectior simul et simplicior, nobis possibilis, est conceptus entis infiniti». *Ord. I* d. 3 pars 1-2 (III, p. 40).

trata de demonstrar a existência de um ser qualquer, mas a existência de um *Ser Infinito*, porque é este o conceito que mais perfeita e adequadamente o pode representar, precisamente porque, no caso de existir, exprime, juntamente com o ser, o seu modo concreto de ser. Será que entre os seres, existirá um que seja *Infinito*?<sup>34</sup>

Pertence à metafísica resolver este problema na medida em que tem como objecto o ser enquanto ser. Mas para o resolver convenientemente, a metafísica não deve partir do conceito *a priori* de *Ser Infinito*, independentemente da experiência. A este respeito Escoto é categórico. Trata-se, como é evidente, de um conceito composto de *ser* e de *infinito*. E se o conceito de *ser* é imediato, porque intuído imediatamente a partir da experiência concreta, já o mesmo não se pode dizer do conceito de *infinito*, que deriva da experiência do seu contrário, isto é, do *finito*. É por esta razão que a existência de Deus, como *Ser Infinito* não se pode demonstrar *a priori*. Há que recorrer a uma demonstração *a posteriori*, fundada na experiência do finito. Mas qual a experiência ou dimensão do ser finito a assumir como ponto de partida? A mutabilidade actual ou a mutabilidade potencial? Por outras palavras, o facto de que qualquer coisa foi feita ou o *facto* de que qualquer coisa é *factível*? Duns Escoto reconhece que ambos os pontos de partida são legítimos, mas declara que apenas o segundo satisfaz as exigências duma demonstração rigorosamente científica, tal como a precisou Arsitóteles<sup>35</sup>. Uma vez que a existência de Deus é uma verdade de extrema importância, a sua demonstração deverá respeitar o mais possível as características que configuram a noção aristotélica de ciência. Por isso, as premissas em que se apoia o raciocínio deverão ser certas e necessárias ao mesmo tempo. Haverá, pois, que sublinhar na realidade finita, não o facto da sua actual produção, porque sempre contingente, mas a sua *produtividade*, dimensão metafisicamente necessária.

---

<sup>34</sup> Vejam-se sobre este problema, entre outros: MANUEL FREITAS, *A existência de Deus segundo Escoto*, Braga 1966; R. PRENTICE, *The evolution of Scotus' Doctrine on the unity and unicity of the supreme Nature*, em «De Doctrina Joannis Duns Scoti» vol. II, Roma 1968, pp. 377-498; N. PETRUZZELIS, *L'Infinito nel pensiero di S. Tommaso e di G. Duns Scoti*, *Ibid*, pp. 435-445; E. MARIANI, *Il concetto di enti infinito di Duns Scoti in una prospettiva eidetico-fenomenologica* em «Deus et homo ad mentem J. Duns Scoti», Roma 1972, pp. 119-136; ET. GILSON, *Jean Duns Scot*, Paris 1952.

<sup>35</sup> «Haec est vera 'aliqua natura est effectibilis, ergo aliqua est effectiva'. Antecedens probatur quia aliquod subjectum est mutabile, quia aliquid entium est possibile distinguendo contra necessarium et sic procedendo ex necessariis. Et tunc probatio primae conclusionis est de esse quiditative sive de esse possibili, non autem de existentia actuali». *Ord. I d. 2 pars 1 q. 1-2* (II, p. 162).

Posto o problema nestes termos, podemos então perguntar: entre os seres finitos, actualmente existentes, haverá um que seja Infinito? Escoto responde de modo afirmativo baseado precisamente na existência dos seres finitos. A sua demonstração, de um rigor e coerência inexcusáveis, desenvolve-se em três etapas sucessivas. A primeira etapa que se desdobra em três momentos, demonstra que existe uma causa eficiente primeira, isto é, incausável, mas causante de modo incondicional. Num segundo momento, demonstra a existência duma causa final última, não subordinada a nenhum outro fim ulterior. Num terceiro momento, demonstra a existência dum ser perfeitíssimo. A segunda etapa demonstrará que a causa eficiente primeira se identifica com a causa final e com o ser perfeitíssimo, concluindo que um mesmo ser detém os três primados de eficiência, de finalidade e de perfeição. O primeiro na ordem da eficiência é também primeiro nas outras duas ordens. É por isso, *uno e único*. A terceira e última etapa, demonstrará que o Ser Primeiro, Uno e Único é dotado de inteligência e vontade, bondade e sabedoria, e tudo isto no mais alto grau possível, precisamente porque é o Ser Infinito.

Veremos, de seguida, o itinerário lógico que da existência dos seres finitos conduz até à existência do Ser Infinito. Trataremos em primeiro lugar da existência dum *Primeiro Ser* eficiente; em seguida, da sua natureza pessoal como Ser inteligente e livre e, finalmente da sua unidade e unicidade.

## 2.1. O Ser Primeiro, causa eficiente primeira

O ser finito é sempre causável e sob este aspecto é necessariamente causável, mesmo que nunca viesse a ser efectivamente causado. É por isso que Escoto prefere partir desta propriedade do ser finito para concluir a existência do Primeiro Eficiente.

O ponto de partida é, pois, o *facto* de que qualquer coisa é causável, no sentido de poder vir à existência. Facto este concluído, por sua vez, do *facto* de que qualquer coisa foi produzida ou veio efectivamente à existência<sup>36</sup>. Ora a causabilidade duma coisa ou a sua real possibilidade de existir implica necessariamente a *possibilidade* duma

---

<sup>36</sup> Veja-se a nota anterior, por onde se conclui inequivocamente que a demonstração é rigorosamente *a posteriori*.

causa que a produza ou ponha no ser, já que sem a causa o efeito é inconcebível. Portanto, se qualquer coisa pode ser causada, é evidente que qualquer coisa a pode causar. E esta *alguma* coisa que pode causar, poderá, por sua vez, ser causada ou incausada. Se é incausada, teremos o que se pretendia demonstrar, isto é, um Ser absolutamente primeiro no sentido de que não é causado por nenhum outro ser e que causa por virtude própria, como causalidade total. Seria, por outras palavras, a Causa Eficiente absolutamente primeira cuja existência se pretendia demonstrar. Se, pelo contrário, essa causa é, por sua vez, também causável, três hipóteses se podem considerar: pode ser causada por si mesma, pelo nada ou por outro ser. Não pode ser causada pelo nada, já que o nada nada causa; nem causada por si mesma, o que seria absurdo porque equivaleria a admitir que já era antes de ser. Portanto, só poderá ser causado por outro ser, a respeito do qual serão de pôr as mesmas alternativas, já que também ele só poderá ser ou absolutamente primeiro ou causado por um outro. Na primeira hipótese teremos a Causa eficiente primeira que procurávamos; na segunda, teremos que prolongar a procura já que todo o causável nos remete para uma causa dele distinta. Haverá, no entanto, que pôr termo a esta série de causas causadas porque enquanto não se encontrar uma causa eficiente que não dependa de modo nenhum duma ulterior causa eficiente não teremos encontrado o fundamento real da sua possibilidade ou causabilidade, inegavelmente atestada pela experiência de que alguma coisa é causada, o que se verifica constantemente sempre que surge qualquer coisa de novo. O motivo que leva a excluir a hipótese duma série indefinida de causas que causam depois de terem sido causadas é este: «uma série não se perpetua senão em virtude dum dado permanente, estranho a essa mesma série, já que todos os elementos da série são do mesmo género»; por outras palavras, são causados antes de causarem e, portanto, não podem explicar o início absoluto da série nem particular nem colectivamente<sup>37</sup>.

Retomemos a argumentação fundamental de Escoto. Portanto, o facto de que alguma coisa é causável obriga a inteligência a reconhecer que isto só se compreende *se for possível* um ser absolutamente primeiro. Esta expressão *se for possível* encerra particular importância no pensamento de Escoto. Antes de mais, a Causa eficiente

---

<sup>37</sup> «Infinitas essentialiter ordinatorum est impossibilis; et infinitas accidentaliter est impossibilis nisi posito statu in essentialiter ordinatis». De *Primo Principio* c. 3 n. 49. A propósito da ordem essencial, veja-se o penetrante estudo de R. PRENTICE, *The basic Quidditative Metaphysics of Duns Scotus seen in his De Primo Principio*, Roma, 1970.



absolutamente primeira deve *ser possível* no sentido lógico de que a sua essência não seja absurda ou contraditória em si mesma. E uma vez que é a sua possibilidade que funda concretamente a real possibilidade do causável, a Causa eficiente absolutamente primeira *é possível* não apenas no sentido lógico, mas num sentido eminentemente positivo de que é possível precisamente porque e como existente. Explicando melhor, para nós a existência da Causa eficiente primeira só se torna evidente através da sua possibilidade conjuntamente lógica e real. Se a Causa eficiente primeira não fosse possível, seria impossível a causabilidade de tudo quanto existe (causado). Ora esta impossibilidade ficou definitivamente excluída pela experiência indesmentível de que alguma coisa foi na realidade causada. E nesta mesma ordem de reflexões, a Causa eficiente primeira só é possível enquanto incausável, enquanto *impossível* (como potência), de outro modo, não seria verdadeiramente primeira. Portanto, se a Causa eficiente primeira não existisse de facto, teríamos de concluir ou que é impossível ou que é causa de si mesma; hipóteses igualmente insustentáveis. Podemos então concluir com toda a lógica que a Causa eficiente primeira só é possível na medida em que exista de facto. Por outras palavras, a única explicação da sua possibilidade é a sua existência actual, existência exigida necessariamente pela causabilidade ou possibilidade dos seres finitos<sup>38</sup>.

Uma vez adquirida, a partir da experiência inegável do causável ou possível, a possibilidade duma Causa eficiente primeira, estamos na posse duma essência que é revelação imediata da própria existência. Em resumo, sendo possível a existência de uma Causa eficiente primeira, porque não contraditória em si mesma, e uma vez que a sua existência não pode depender de nenhuma outra na medida em que é absolutamente primeira, essa essência é possível por si mesma, isto é, em virtude da própria existência; portanto, é possível porque existe. Habitualmente descobrimos a possibilidade de uma coisa a partir da verificação da sua existência. No caso da Causa eficiente primeira, verifica-se o contrário: concluímos a sua existência após verificação da sua possibilidade; da sua possibilidade lógica, por não ser contraditória ou absurda; e da sua possibilidade real, inferida a partir

---

<sup>38</sup> «Primum effectivum est actu existens; ... primum effectivum non tantum est prius aliis, sed quo prius aliud esse includit contradictionem, sic in quantum primum existit; ... nam in ratione talis primi maxime includitur incausabile; ... ergo si potest esse (quia non contradicit entitati) sequitur quod potest esse a se, et ita est a se». *Ord.* I d. 2 pars 1 q. 1-2 (II p. 164-5).

da possibilidade real dos efeitos reais (seres finitos), por sua vez, concluída da existência actual dos mesmos efeitos. Concluída como fundamento ontológico da possibilidade dos seres finitos, a Causa primeira apresenta-se como fundamento único e adequado de toda e qualquer possibilidade.

## 2.2. O ser primeiro, inteligente e livre

Uma vez demonstrada a existência da Causa primeira, as características com que imediatamente se nos impõe, são a sua inteligência e a sua vontade livre, numa palavra, o seu carácter eminentemente pessoal. Efectivamente, sendo causa eficiente e *primeira*, a Causa primeira tem necessariamente de prever o que faz, isto é, tem de conhecer previamente os efeitos. E, precisamente porque primeira, só depende de si mesma. Teremos, portanto, que reconhecer que a Causa eficiente primeira exige também, de sua mesma natureza, a vontade ou liberdade. Com efeito, para causar ou produzir não basta prever, é necessário projectar e executar algo de bem determinado. Para isso é necessária a vontade, faculdade de agir não necessariamente como as naturezas, mas de modo essencialmente indeterminado ou livre. Se não estivesse em condições de prever e de se autodeterminar, a Causa Eficiente primeira não faria nada<sup>39</sup>. No fundo, para que um causável ou efectível (possível) passe à existência, é necessário que seja determinado em si mesmo e posto por uma determinada acção, o que supõe um determinado agente. E como a determinação da Causa primeira só desta depende, é evidente que esta será necessariamente dotada das perfeições *inteligência* e *vontade*, que tornam possível a determinação de que depende a existência do efeito<sup>40</sup>.

Os filósofos, escreve a propósito Escoto, tendo em vista Aristóteles e Avicena, dizem que Deus age necessariamente. Semelhante afirmação, mantida com toda a coerência, deveria levar à conclusão de que Deus não faz absolutamente nada. Esta seria a única conclusão lógica. E então nenhuma explicação haveria para os múltiplos efeitos verificados na nossa experiência quotidiana. De resto,

<sup>39</sup> Nullum est principium contingentem operandi nisi voluntas vel aliquid concomitans voluntatem quia quodlibet aliud agit ex necessitate naturae, et ita non contingentem». *Ord. I*, d. 2 pars 1 q. 1-2 (II, p. 77).

<sup>40</sup> «Artifex perfectus distincte cognoscit omne agendum antequam fiat, alias non perfecte operaretur, quia cognitio est mensura iuxta quam operatur; ergo Deus est omnium producibilium a se habens notitiam distinctam et actuaalem, vel saltem habituaalem, priorem eis». *Ord. I* d. 2 pars 1 q. 1-2 (II, p. 188).

se a Causa primeira age de maneira necessária e não livre, sendo absolutamente primeira, isto é, não dependendo de nenhuma outra, deve causar tudo imediatamente e com a máxima intensidade, como acontece com as naturezas, não deixando espaço para qualquer outra causa. Seria outra conclusão necessária a que logicamente deveriam chegar os filósofos que negam a liberdade à primeira Causa eficiente<sup>41</sup>. Conclusão também ela desmentida decisivamente pela experiência íntima de cada um que sabe e experimenta querer e não querer, poder fazer e não fazer, agir deste ou daquele modo, e sobretudo, pela existência do mal moral. Estas conclusões ilógicas só foram possíveis, por parte dos filósofos, por um trágico equívoco que os levou a prolongar a *necessidade no ser* da Causa primeira em *necessidade no agir*. O seu pensamento está correcto quando concluem que o *ser necessário* da Causa primeira é mais perfeito do que o *ser dos seres contingentes*, afirmando, por isso, que Deus é um ser absolutamente necessário. Menos correctamente pensaram que se a *necessidade no ser* é perfeição também o seria no agir. Daí o concluírem erroneamente que a *necessidade no ser* determina *necessidade* também no agir. Deus deveria então agir necessária e não livremente. É aqui precisamente que reside o equívoco, porque se é verdade que a *necessidade* é um modo de ser mais perfeito do que a *contingência*, já como modo de agir é menos perfeito do que o agir contingente ou livremente. De resto, também é incorrecto pensar que o agir livre e voluntário implica imperfeição ou mudança no agente. Há aqui uma confusão entre uma mudança na vontade e uma vontade de mudança. Bastaria um exame sobre o que realmente se passa com a nossa vontade para se evitarem semelhantes equívocos. De facto, nós podemos querer muitas coisas com uma única decisão, sem que a sua sucessiva realização implique qualquer mudança na decisão donde procedem:

«Com um único acto de vontade, eu posso querer realizar muitas coisas em momentos sucessivos; do mesmo modo, Deus quer eternamente a criação do universo, mas quer actuá-la num determinado momento e segundo um plano progressivo»<sup>42</sup>.

Os planos de Deus são únicos e unitários. Apenas para nós se desdobram gradualmente através da natureza (revelação natural) e através da Bíblia (revelação sobrenatural). Tudo isto demonstra

<sup>41</sup> *Ibid* (II p. 176 e ss.).

<sup>42</sup> *Lect I* d. 39 q. 1-5 (XVII, p. 497 e ss.).

que Deus é liberdade, mas liberdade ordenadíssima, como não se cansa de repetir Escoto. Sob este aspecto poderíamos resumir assim a visão global que Escoto tem da realidade: o ser ou é pessoa ou é para a pessoa; na sua forma originária, porém, o ser é pessoa e a pessoa, na sua mais elevada expressão, é *liberdade* e liberalidade, isto é, *amor*, único verdadeiro móbil das suas acções *ad extra*. Deste modo, a Causa primeira, descoberta racionalmente pela inteligência humana, fora da revelação, é justamente concebida e reconhecida como o Ser Infinito.

### 2.3. *Unidade e unicidade da Causa primeira*

Será altura de sublinhar as razões fundamentais que atestam como o primado de eficiência, de finalidade e de eminência convêm não a três seres distintos numericamente, mas a uma única natureza. Por outras palavras, aquelas três propriedades de primazia mais não são do que um triplo aspecto do único «Primeiro Princípio dos Seres». Com efeito, tanto a Causa primeira como o Fim último e o Ser supremo só podem ser tais porque são intrinsecamente necessários. Uma vez que excluem, por natureza, qualquer causa tanto extrínseca como intrínseca, não podem deixar de existir. E a razão está em que só uma coisa positiva ou privativamente incompatível com eles poderia impedir a sua existência, o que de modo algum pode ser o caso, visto serem absolutamente primeiros. Isto quer dizer que a sua existência é absolutamente necessária. À primeira vista poderia parecer que deveríamos concluir pela afirmação de três seres necessários cada um na respectiva ordem. Mas, de facto, «a necessidade intrínseca do ser pertence a uma só natureza», pois que a hipótese de mais naturezas intrinsecamente necessárias é absurda e, portanto, irreal<sup>43</sup>. Se duas naturezas pudessem ser intrinsecamente necessárias, sucederia que a necessidade intrínseca seria comum a ambas, do mesmo modo que a animalidade é comum p. e., ao homem e ao cão, enquanto que a diferença específica que as distingue seria a sua respectiva formalidade última, como, no caso do homem, a animalidade é distinta da do cão graças à *razão* que representa a diferença específica do comportamento humano. E então teríamos o absurdo de se distinguirem ou caracterizarem precisamente por aquilo que as torna idênticas. Mais: se fossem intrinsecamente necessárias mesmo em

---

<sup>43</sup> «Illa triplex primitas uni soli naturae convenit ita quod non pluribus naturis differentibus specie vel quidditative». *Ord. I d. 2 pars 1 q. 1-2* (II, p. 150).

virtude da determinação diversificante, então cada uma seria duplamente necessária e mais ou menos necessária em virtude do maior ou menor grau de perfeição contido na diferença específica, uma vez que a perfeição da diferença específica não está incluída na determinação comum, precisamente como a perfeição da racionalidade — diferença específica da natureza humana — não se encontra contida essencialmente na animalidade, que é a sua perfeição genérica. A hipótese de duas ou mais naturezas intrinsecamente necessárias é ainda absurda porque nesse caso não seriam necessárias em virtude da sua determinação comum, que hipoteticamente seria a razão primária da sua necessidade ontológica — porque nenhuma natureza é o que é em virtude da determinação comum, mas em virtude da sua formalidade última. Não existe, portanto, uma Causa eficiente primeira, um Fim último e uma Perfeição suprema como três seres numericamente distintos, mas sim um *único e mesmo ser*, ontologicamente necessário, que em si congrega os três primados, de eficiência, de finalidade e de eminência<sup>44</sup>. Ser único a que se chamará Causa eficiente primeira em relação ao universo por Ele criado, e Ser Supremo ou Infinito em relação a Si mesmo. Este Ser, continua Escoto, existe de facto entre os seres, e não pode deixar de existir já que, como dissemos, sendo intrinsecamente possível e não podendo ter o fundamento da sua possibilidade senão na própria existência, só da sua existência efectiva pode recolher a justificação da sua ideal possibilidade. Todavia, o conceito filosófico mais adequado a representá-lo não é nem o de Causa primeira nem o de Fim último nem mesmo o de Ser supremo, embora cada um destes conceitos o represente na sua singularidade. O *Ser Infinito* é o conceito mais adequado precisamente porque representa a nota que o caracteriza em si mesmo, tornando-se radicalmente independente de todos os outros seres<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> «Ergo duae nullae naturae possunt esse primo terminantia alia entia secundum illam triplicem dependentiam. Praecise igitur est aliqua una natura terminans entia secundum illam triplicem dependentiam et ita habens istam triplam primitatem». *Ord.* I, d. 2. pars 1 q. 1-2 (II, p. 173).

<sup>45</sup> «Primum efficiens non est univocum respectu illarum naturarum effectarum, sed aequivocum; ergo eminentius et nobilius eis. Ergo primum efficiens est eminentissimum». *Ord.* I, d. 2 pars 1 q. 1-2 (II, p. 169). Em linguagem escolástica, fica definitivamente estabelecida a absoluta transcendência divina.

### 3. A Transcendência divina

A natureza de Deus ou o seu modo de ser escapa por completo ao conhecimento humano, entendido em termos de adequação ou semelhança com a realidade conhecida (*adaequatio* ou *similitudo rei et intellectus*).

Impossível representar um ser do qual não temos nenhuma percepção directa.

Admitimos precedentemente a existência de Deus, mas apenas como postulado ou exigência lógica da realidade contingente. Ora, os seres contingentes são um efeito equívoco, quer dizer, de natureza totalmente diferente da Causa primeira. Por eles, à primeira vista, só poderemos saber *o que Deus não é*. Portanto, Deus seria o Incognoscível. Já dissemos que Duns Escoto não é agnóstico a tal ponto. Veremos, através de sucessivas aproximações, como é possível obter certos conceitos ou atributos próprios e exclusivos de Deus.

Já pela simples razão de se saber de uma coisa o que ela não é, apreendemos, de algum modo, o que ela é. Só que as ideias elaboradas por via de negação ou exclusão carecem de valor representativo. Assim, quando afirmamos de Deus que é Imenso, Infinito, etc., dizemos efectivamente o que Ele é, só que *não compreendemos* verdadeiramente o que isso significa.

Para Duns Escoto, aliás como para S. Tomás, Deus está acima das categorias do ser. Deus não é um ser, mas o Ser por essência, o Único, o Perfeito, o Absoluto, o Inefável. O reconhecimento de uma certa analogia entre o ser de Deus e o ser das criaturas não anula a distância infinita que os separa quanto ao respectivo modo de ser nem introduz qualquer elemento representativo no conhecimento que d'Ele porventura obtenhamos.

A simples apresentação de alguns textos mostra como, no pensamento do doutor Subtil, Deus é o Ser transcendente por excelência, o Ser que está fora e acima de todas as categorias, de todos os géneros e espécies. Toda e qualquer suspeita de panteísmo ou antropomorfismo fica, deste modo, liminarmente arredada.

Vejamos como a transcendência de Deus se afirma na sua qualidade de Acto Puro e de Ser extracategorial.

### 3.1. O *Acto Puro*

Será Deus um Ser transcendente?

Duns Escoto introduz o problema perguntando, em termos equivalentes, se em Deus essência e existência se identificam e se pela sua natureza Ele pertence a algum género.

A solução por ele encontrada para estes importantes problemas de Teologia filosófica é a de um acérrimo defensor da transcendência divina na plena acepção da palavra.

Deus, diz Escoto, definiu-se a Si mesmo como Ser <sup>46</sup>. O seu ser é, portanto, a sua natureza, a sua essência é a sua existência. Essência e existência em Deus são de tal modo uma só e mesma coisa que uma está incluída na noção da outra. E a razão está em que a criatura não existe por si mesma porque lhe falta um certo grau de ser e de perfeição. E, por isso, o ser da criatura é um *ser possível*, efeito eventual dum agente que o actualiza. Ora, o Ser Primeiro, porque *primeiro*, de maneira nenhuma pode depender de um outro ser. E porque sendo *primeiro* é também *necessário*, como ficou já demonstrado, segue-se que a essência de Deus implica a sua existência. Aqui se funda, segundo Escoto, a diferença radical entre Deus e as criaturas. Com efeito, nas criaturas a essência distingue-se da existência. E a prova está no vazio de ser que sempre afecta e acompanha as coisas criadas. De facto, os seres criados não pertencem necessariamente à ordem real. Antes de passarem a acto, à existência concreta, eles preexistiam apenas na mente divina. Não que lhes repugne o existir, mas porque de sua natureza pertencem à ordem dos possíveis. A sua existência é dádiva dum agente que, conhecendo-os desde sempre, tem poder para os actualizar no tempo. Se porventura possuísem o ser em plenitude, não seriam por um outro, porque, nesse caso, existiriam necessariamente.

Das criaturas afirmamos que tiveram um começo, quer dizer, que advieram, uma vez que, sendo limitadas por natureza, são susceptíveis de constantes e sucessivos aperfeiçoamentos. O menos não pode dar-se a si mesmo qualquer acréscimo de ser; e, por isso, dele inferimos a dependência das criaturas, a sua radical contingência.

Deus, pelo contrário, sendo primeiro, é infinito em ser e perfeição; não pode aumentar ou diminuir por virtude própria ou alheia: *existe*

---

<sup>46</sup> «Videtur quidem principalius omnium quae de Deo dicuntur nominum, esse qui est». (Quodlib. q. 1, n. 3). Cf. J. MONTEFORTINO, *Ven. Joannis Duns Scoti Summa Theologica*, Roma, 1900, p. 101).

necessariamente. Portanto, a sua essência implica a sua existência, ou melhor, a sua essência é a sua existência e a sua existência é a sua essência. Em Deus, essência e existência são, pois, uma só e a mesma coisa. Uma define a outra, uma postula a outra <sup>47</sup>.

Duns Escoto faz aqui apelo à autoridade de S. Agostinho e de S. João Damasceno. Este último afirma que de todos os nomes que se aplicam a Deus, o mais importante é este: *Aquele que é*; o ser de Deus, acrescenta o mesmo autor, contém tudo em si como se fora um mar de substância infinita e sem limites. Portanto, conclui o doutor Subtil, em Deus, a essência identifica-se com a existência. E a razão está em que Deus é exclusivamente ser no sentido mais autêntico da expressão.

Existe, por isso, uma distância infinita entre o Ser de Deus e o ser das criaturas, visto a identidade da existência e da essência ser privilégio exclusivo de Deus.

Com a mesma energia e vigor dialéctico Duns Escoto aplica-se à demonstração da identidade entre essência e natureza divina. Em Deus, de facto, tem de haver a mais perfeita e completa coincidência entre natureza e essência. E a razão está em que, sendo necessariamente incausado, o *Primeiro Princípio* só de Si mesmo recebe a sua natureza. Ora, o que tem qualquer coisa por si mesmo, toma-a e possui-a na sua máxima extensão possível. Só é possuído limitadamente o que é dado por um outro que assim o determina e contrai a um certo modo de ser. Uma vez que o *Primeiro Princípio* não pode contraditoriamente depender duma outra causa que o ponha no ser, Ele tem de si mesmo o ser do modo mais perfeito possível, isto é, na sua máxima universalidade — *esse universalissimum* —, porque implica a plenitude de natureza. Mas, ao mesmo tempo, o seu Ser é eminentemente particular e individual — *maxime particulare et individuum* —, já que fora d'Ele nada existe, uma vez que a Si mesmo se deu tudo quanto pode ser possuído por *um só* por força duma necessidade absoluta. Portanto, a essência em Deus coincide perfeitamente com a sua natureza e, por isso mesmo, Deus é numericamente uno, ou seja, uno e único <sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Veja-se a este propósito a clara exposição de MONTEFORTINO (*Op. cit.*, p. 100) baseada em *Report.* 1 d. 8 q. 1; *Ord.* I, d. 3 q. 3 e d. 8 q. 3 e *De Primo Princípio* c. 3 e 4, «Quoniam ergo necesse esse habet essentiam a se et ipsa essentia ex se existentiam vel esse involvat oportet; ... In Deo igitur idem est essentia et esse, sed non in aliquo alio, quia ipse solus verissime est eo quod a se sit; caetera vero quia ab alio sunt, in seipsis nihil sunt, et ideo in eorum quidditativis rationibus non cadit ipsum esse».

<sup>48</sup> I. MONTEFORTINO, *op. cit.*, p. 99.



Estas linhas de Jerónimo de Montefortino, que resumem e sintetizam o pensamento do doutor Subtil<sup>49</sup>, mostram bem a que abismos de profundidade e altura a transcendência de Deus é conduzida pela identificação da essência e existência e da essência e natureza no *Primeiro Princípio* de todos os seres.

É evidente que se Deus é necessariamente ser, Ele é, por isso mesmo, tal ser, ou seja, o Ser necessário. E isto por duas razões complementares. A primeira, porque a existência concreta implica inevitavelmente o existir segundo o respectivo modo de ser ou natureza. A segunda, porque o Ser por essência, sendo a plenitude do ser, torna-se, por definição, o Necessário e, por conseguinte, o Indivisível, o Único, o absolutamente Transcendente. Em Deus, essência e existência, essência e natureza são uma só e mesma coisa — *Idem est Deus ac sua essentia seu natura Deitatis*<sup>50</sup>. E porque Deus reúne necessariamente em Si e apenas em Si a plenitude do ser, repugna-lhe contraditoriamente estar dividido ou multiplicado por muitos — *Nequit intelligi ipsum (Deum) quod quid est nisi maxime unum*<sup>51</sup>.

Em resposta a algumas objecções tendentes a demolir a identidade, em Deus, entre essência e existência, o Subtil concorda que Deus é uma unidade muito particular porque é por essência e, ainda por cima, Infinito, de sorte que a sua insuperável singularidade deriva da Sua mesma infinidade. Graças precisamente à Sua infinidade pode ser legitimamente comparado a um oceano que absorve em si toda a plenitude da substância. Por conseguinte, não admite nem pode admitir nenhum outro ser, igual ou semelhante, porque, nesse caso, não reuniria em si toda a perfeição possível. Deus é, pois, irreduzível a muitos e, por isso mesmo, Único, quer dizer, absolutamente transcendente.

<sup>49</sup> «Quando aliquid est de se esse et non tantum capax ipsius esse, de se est habens quamlibet conditionem necessario requisitam ad esse. ... Nihil per participationem tale primo determinatur ex se ut sit tale per essentiam». *Ord. I*, d. 8 pars 1 q. 3 (IV, p. 227).

<sup>50</sup> *Ord. I* (IV, p. 5).

<sup>51</sup> «Quoniam igitur Primo Principio repugnat habere causam a qua accipiat esse, habet a se esse in tota plenitudine omnimodae perfectionis, ut nihil deesse possit; est ergo sibi esse universalissimum quia tota plenitudo entitatis; et simul maxime particularem et individuum quia extra ipsum est nihil, cum a se acceperit omne, id est, quicquid potuit in uno contineri, et uniri per nexum infinitae necessitatis; igitur prorsus coincidit in ipso essentia cum eo qui essentiam illam habet; quia nequit intelligi ipsum quodquid est nisi maxime unum». J. MONTEFORTINO, *op. cit.*, p. 98-99, Cf. *Quodl.* q. 7, n. 31 e *De Primo Principio* c. 4, n. 1.

### 3.2. O Ser extracategorial

Afirmada a transcendência de Deus, podemos perguntar ulteriormente se esta transcendência é absoluta ou simplesmente relativa.

É este o sentido da pergunta que pretende saber se Deus faz parte de algum género ou se, pelo contrário, está fora e acima de todos os géneros e categorias do ser.

Muitas vezes nos referimos já à transcendência de Deus classificando-a de *absoluta*. Só agora, porém, procedemos expressamente à sua demonstração.

Na nomenclatura aristotélico-escolástica, por *categorias* entendiam-se a substância e os nove acidentes clássicos. Os Escolásticos chamavam-lhe também *predicamentos* por exprimirem os diferentes modos de existir, aos quais, em última análise, todo o ser é redutível. Por sua vez, os predicamentos dão origem, na ordem lógica, aos cinco predicáveis: género, espécie, diferença específica, próprio e acidente. Estas observações impõem-se para a exacta compreensão do que se segue.

Para Duns Escoto, Deus não é nem substância propriamente dita nem muito menos um acidente. Acha até abusivo o emprego do termo substância em Teologia filosófica precisamente porque a substância conota qualquer coisa de latente sob os acidentes. Por isso, *essência* ou *natureza* parece-lhe exprimir mais correctamente o Ser próprio de Deus<sup>52</sup>.

Sendo absolutamente simples, como resulta da sua condição de Acto Puro, Deus é irreduzível a toda a ideia de género e espécie<sup>53</sup>. E é, por isso mesmo, indefinível. A própria predicação unívoca dos transcendentais convertíveis com o ser e das perfeições puras não implica, como veremos, atribuição a Deus de qualquer ideia genérica porque aqueles conceitos permanecem neutros ou indiferentes em relação aos modos de ser, finito ou infinito, enquanto que a ideia de género anda necessariamente ligada a uma nota diferencial, pois que o género diz, por definição, potência redutível a muitas espécies:

«A ideia de género tem o seu fundamento numa certa entidade que, de si mesma, está em função de potência receptiva em relação a outra

---

<sup>52</sup> «substantia dicitur eo quod substat accidentibus; absurdum est autem dicere quod Deus subest alicui accidenti». *Ord.* I d. 8 pars 1 q. 3 (IV, p. 198) Cf. MONTEFORTINO, *op. cit.*, p. 102, 109.

entidade que lhe confere a diferença. Ora, ao Ser Infinito repugna estar em potência em relação seja a que for; porque, nesse caso, não possuiria actualmente todas as perfeições e, por conseguinte, não seria Infinito»<sup>54</sup>.

Nenhuma ideia genérica ou específica exprime adequadamente um ser concreto, singular e individual. É por isso que o género se encontra em potência em relação à diferença específica, nota determinante da espécie, que é para ele um complemento necessário. E o mesmo vale da diferença a respeito das notas ou determinações singularizantes.

À primeira vista havia de parecer que a espécie, enquanto expressão integral da essência duma coisa, conviria a Deus. Duns Escoto observa a propósito que a espécie quanto à extensão é uma restrição do género e, por conseguinte, ligada a um modo limitado de ser, e, como tal, susceptível de receber uma multidão de acidentes. Mas o Ser de Deus é ilimitado, ou melhor, infinito. Não se deve dizer que Ele é uma substância, subordinada ao género e à espécie, mas, antes, que é uma *essência*, visto só Ele existir na plena verdade do ser e, por isso, incomunicavelmente — *cum Deo repugnet ex sui infinitate minime substantia appellandus est quae sit in genere, sed magis essentia cum solus verissime sit et incommunicabilis sit* — conclui J. Montefortino<sup>55</sup>.

Em apoio da sua tese, Duns Escoto invoca a autoridade de Avicena (Met. VIII, c. 4). Entre outras provas para demonstrar a transcendência de Deus em relação aos géneros e espécies, Avicena alega que Deus nada tem de comum com as criaturas, visto ser o Ser por essência, o Único e Necessário e, por este facto, Transcendente a todo o ser — *Ideo est supra omnem quidditatem*. Um ser, sujeito ao género, deve ser composto de género e de diferença. Ora Deus, porque eminentemente simples — *omnino simplex* —, transcende o género e a espécie. De resto, se Deus se subordinasse ao género, ficaria em suspenso na sua essência enquanto não adquirisse a nota específica. De qualquer modo, repugna contraditoriamente ao Ser perfeito pertencer a um género ou espécie. Deus é, por isso mesmo, transcendente aos géneros e às espécies e, por conseguinte, à substância e aos acidentes<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> «Prima natura non est in genere... quia natura in genere tota exprimitur per definitionem». *De Primo Principio*, c. 4, n. 1.

<sup>54</sup> «genus sumitur ab aliqua realitate quae secundum se est potentialis ad realitatem a qua accipitur differentia; nullum infinitum est potentiale ad aliquid». *Ord. I*, d. 8 pars 1-3 (IV, p. 200).

<sup>55</sup> *Op. cit.*, p. 104.

<sup>56</sup> *Ord. I*, d. 8 pars 1 q. 3 (IV, p. 204).

Duns Escoto considera que não se garantiria suficientemente a transcendência absoluta de Deus com dizer apenas que Ele contém em si as perfeições de todos os géneros. E a razão está em que reunir as perfeições de todos os géneros não é ser Infinito, mas finito — *ex sola continentia generum omnium non excluditur finitas; nam illa genera continere virtualiter non est esse infinitum*<sup>57</sup>.

É evidente que se a perfeição do Ser infinito se reduzisse a esta acumulação de atributos, Deus não gozaria duma transcendência absoluta. Mas Deus é absolutamente transcendente porque é Infinito, isto é, não só porque possui virtualmente as perfeições de todos os géneros ou todos os géneros de perfeição reunidos num só e mesmo sujeito, mas, sobretudo, porque pela sua natureza os *excede infinitamente*, como veremos quando tratarmos do Infinito. Incomensurável com os seres finitos, Deus é-lhes absolutamente transcendente, porque só Ele verdadeiramente existe — *Ipse solus verissime est*<sup>58</sup>.

O pensamento do nosso doutor ganha precisão e clareza a partir das respostas dadas a certas objecções só possíveis por identificarem a infinidade divina com o infinito de quantidade ou substância. Ora um infinito de quantidade não passa de um infinito no finito. Ficamos assim longe do Infinito logicamente implícito na condição de Ser Primeiro e *a se*, como adiante se demonstrará. A substância, por sua vez, é essencialmente limitada, pois não passa de uma potência em ordem a receber ulteriores determinações que a reduzem a um determinado género e espécie, passíveis também de receberem ulteriores determinações, específicas e acidentais.

Duns Escoto não ignora que os antigos se tinham servido do termo substância para designarem tanto a essência como a substância propriamente dita. Mas, segundo ele, trata-se duma incorrecção de linguagem. E em abono da sua opinião cita a seguinte frase de S. João Damasceno que ele mesmo se encarrega de interpretar: «*Substantia quae super-substantialiter continet increatam Deitatem, cognoscibiliter autem et contentive omnem creaturam, genus generalissimum est*»<sup>59</sup>. O designá-la por substância supersubstantial, declara Escoto, mostra com toda a evidência que S. João Damasceno pretendeu excluir Deus da categoria de substância. Afirmando que Deus, *contentive*, engloba toda a

---

<sup>57</sup> «Ex hoc solo quod Deus continet perfectiones omnium generum non sequitur ipsum non esse in genere quia sic continere non excludit finitatem (ista enim virtualiter continere non est esse infinitum) sed ex absoluta infinitate Dei sequitur hoc». *Ord.* I, d. 8 pars 1 q. 3 (IV, p. 208) Cf. J. MONTEFORTINO, *op. cit.*, p. 105.

<sup>58</sup> *Quodl.*, q. 1, n. 3.

criação, *omnem creaturam*, alude manifestamente à Sua imensidade. Associados a *super-substantialiter*, as expressões *cognoscibiliter* e *contentive* indicam que Deus possui transcendentemente ou infinitamente todas as perfeições do ser criado. Mesmo assim, conclui Escoto, S. João Damasceno seria mais rigoroso e exacto se dissesse que Deus é o Ser prefeitíssimo que, como tal, transcende todos os géneros <sup>60</sup>.

Também o conceito de ser aplicável a Deus e às criaturas não é um conceito genérico, porquanto a sua univocidade indeterminadíssima é comum ao finito e ao Infinito anteriormente aos respectivos modos concretos de ser. Trata-se, a este nível de absoluta neutralidade e indiferenciação, duma noção que transcende todos os géneros e categorias — *quod convenit omni enti convenit enti antequam in genera descendat. Quod est tale est transcendens et non alicuius generis determinati* <sup>61</sup>. Enquanto não se considerar o ser conjuntamente com os respectivos modos concretos de ser, a noção de ser é transcendente e unívoca, aplicável a tudo, inclusive a Deus. De facto, neste plano de compreensão mínima (indeterminação máxima) e de absoluta neutralidade, a noção de ser é comum a Deus e às criaturas <sup>62</sup>. Para distinguir o ser de Deus do ser das criaturas é necessário adicionar à noção abstractíssima de ser uma determinação ulterior que O identifique e singulariza como tal ser. É assim que dizemos: Deus é Infinito, a criatura é finita. Por esta simples adição indica-se manifestamente que o ser de Deus e o ser das criaturas diferem essencialmente quanto ao respectivo modo de ser.

Neste sentido, Duns Escoto diz excelentemente:

«Deus e a criatura não diferem inicialmente sob o ponto de vista conceptual, mas distinguem-se inicialmente quanto à realidade» <sup>63</sup>.

<sup>59</sup> *Ord.* I, d. 8 pars 1 q. 3 (IV, p. 216).

<sup>60</sup> «Non ergo dicit substantiam quae est generalissimum continere deitatem sicut continet creaturam, sed supersubstantialem, hoc est, accipiendo illud quod perfectionis est in substantia secundum quod est genus et reliquendo illud quod est imperfectionis». *Ord.* I, d. 8 pars 1 q. 3 (IV, p. 217).

<sup>61</sup> *Ord.* II, d. 2 q. 4.

<sup>62</sup> «Intellectus viatoris potest esse certus de Deo quod sit ens, dubitando de ente finito vel infinito, creato vel increato; ergo conceptus entis de Deo est alius a conceptu isto et illo, et ita neuter ex se in utroque illorum includitur; igitur univocus». *Ord.* I d. 3 pars 1 q. 1-2 (III, p. 18).

<sup>63</sup> «Deus et creatura non sunt primo diversa in conceptibus tamen sunt primo diversa in realitate quia in nulla realitate conveniunt». *Ord.* I, d. 8 pars 1 q. 3 (IV, p. 190); «Res increata, a se, infinita et necessaria Deus est; res autem creata, ab alio, possibilis et finita, communi nomine dicit creatura». *Quodl.* (Wa, t. XII, 1).

Trata-se, portanto, duma transcendência real, baseada nas perfeições do Ser divino, em virtude da qual a distância que vai de Deus às criaturas é a distância do Absoluto ao relativo, do Necessário ao contingente, do Uno ao múltiplo. A sua Unidade e Singularidade radicais colocam-no inteiramente fora e acima das categorias do ser finito, como Único, sumamente Transcendente.

#### 4. O Ser Infinito

Duns Escoto distingue, como todos os Escolásticos, duas espécies de atributos absolutos em Deus: uns que se referem à existência; outros, ao modo de ser. Assim como a *aseidade*, corolário imediato da demonstração de existência dum Ser Primeiro, é fundamento dos demais atributos de existência, como necessidade, eternidade, etc., assim também todos os atributos essenciais, como a simplicidade, imensidade e onnipotência, são derivações da infinidade.

Estudaremos, por isso, o *Infinito* em si mesmo, a sua possibilidade, a sua existência e a sua relação com outras perfeições absolutas.

##### 4.1. Noção de Infinito

Como dissemos, segundo Escoto, o Ser Infinito é o conceito naturalmente mais perfeito que podemos obter de Deus. Mas importa estabelecer em termos correctos e adequados a sua noção. Logo de início é afastada a definição de Aristóteles. De facto Aristóteles confunde o verdadeiro Infinito com o infinito matemático, que é uma quantidade à qual se pode adicionar sempre uma nova quantidade. Mas este não é o Infinito, apenas o indefinido:

«O infinito, segundo o filósofo (3 Phy.), é aquilo a que sempre se pode juntar uma nova quantidade sem jamais se atingir um limite. A razão está em que o infinito do Filósofo é o infinito em quantidade que não passa do infinito em potência, o qual é sempre passível de novos acréscimos»<sup>64</sup>.

---

<sup>64</sup> «Infinitum secundum Philosophum (3 Phys.) est cujus quantitatem accipientibus, id est, quantumcunque accipientibus, semper aliquid restat accipere; et ratio est, quia infinitum in quantitate non potest esse nisi in potentia, accipiendo semper alterum post alterum, et ideo quantumcunque accipiat illud non est nisi finitum et quaedam pars totius infiniti potentialis et ideo restat aliquid alterum ipsius infiniti accipiendum; sed ens infinitum sic est perfectum quod nec sibi nec alicui ejus deest aliquid». *Quodl.* q. 5, n. 1.

Reduzir o Infinito à categoria de quantidade equivale a identificá-lo com o não-finito, com o indeterminado, o indefinido.

Duns Escoto, no entanto, concede a este não-finito, a este indeterminado, a denominação de infinito potencial — *infinitum potentia* —, no sentido de que, por um artifício da inteligência, ajudada pela imaginação, o finito real de quantidade nos aparece em função de todas as adições possíveis. E, acrescenta, mesmo se, por absurdo, a totalidade das adições de quantidade possível passasse simultaneamente de potência a acto, o resultado não passaria de um infinito quantitativo em acto que esgotaria em seu proveito toda a extensão do possível. Tendo em vista, sobretudo, a inesgotável eficiência da Causa Primeira, não podemos falar, sem contradição, dum infinito em quantidade, dado hipoteticamente na realidade. Por maior que seja a quantidade em acto nunca passará duma realidade finita e limitada, visto a esfera dos possíveis ser incircunscrita e, portanto, ilimitada <sup>65</sup>.

Para concebermos correctamente o Infinito teremos que nos libertar de todos os limites que necessariamente afectam todo o finito, como, no caso presente, a quantidade. Teremos que nos elevar à concepção dum ser incompatível com qualquer outro ser igual ou superior e que represente, por isso, a plenitude do ser, o que manifestamente não pode ser realizado por um ser dotado de extensão. Por este caminho, Duns Escoto chega a duas definições de Infinito que o colocam ao abrigo de toda a contaminação de finidade. Em relação a tudo quanto é limitado — *per excessum ad quodcumque ens finitum*—, o Infinito pode definir-se com o que ultrapassa o ser finito sob todo e qualquer aspecto conhecido e possível — *ens infinitum est quod excedit quodcumque ens finitum non secundum aliquam determinatam proportionem sed ultra omnem proportionem vel determinabilem* <sup>66</sup>. Por outras palavras, por Infinito entende-se um ser que, por natureza, não é susceptível de comparação. Está acima de tudo: nada o iguala ou sequer se lhe aproxima.

Com esta concepção de Infinito, Duns Escoto estabelece não uma distância, mas um abismo entre Deus e as criaturas.

De resto, a definição referida, em função de transcendência em relação às criaturas, não é mais do que o corolário lógico desta outra

---

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *Quodl.* q. 5, n. 3.

definição que poderemos considerar fundamental, porque mais directa e imediata:

«Infinito é o ser a que nada falta na medida em que tudo quanto há de ser se pode concentrar num único ser» — *Cui nihil deest eo modo quo possibile est illud haberi in aliquo uno* <sup>67</sup>.

O Infinito é, pois, a plenitude do ser e das perfeições do ser — *cui nihil entitatis deest*. Nenhum Infinito sem esta plenitude de ser. E porque esta plenitude diz ou significa totalidade, o Infinito evoca necessariamente a ideia dum ser único com exclusão de qualquer outro superior ou igual. Em última análise, o Infinito é o ser perfeito. Ora, o perfeito é aquilo a que nada falta, seja no tocante à sua entidade própria seja no tocante às suas perfeições. Ser Infinito equivale a possuir simultaneamente, plenamente e necessariamente por parte dum único sujeito todas as perfeições no mais elevado grau possível. A infinidade pertence ao Ser Primeiro como um modo de intensidade intrínseca, de tal maneira que abstraindo de tudo o mais, seja, de todas as suas propriedades (verdade, bondade, etc.), continua a ser Infinito <sup>68</sup>.

S. Tomás define o Infinito, por oposição ao não-finito, como o perfeito. E porque supõe que o limite nos seres tem por causa a introdução de uma matéria qualquer, chega a esta definição, hoje inaceitável em seu teor verbal: «o Infinito é uma forma não afectada pela matéria» — *Infinitum secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti* (S. I., q. 7 a. 1). Seja como for, S. Tomás, do mesmo modo que Escoto, vê no Infinito «o Ser que subsiste por si mesmo» (l. c.), no qual não há distinção entre potência e acto, entre essência e existência.

Contudo, se a definição de S. Tomás é passível duma interpretação correcta e se, além disso, é possível descobrir nela tudo quanto encontramos expresso em Duns Escoto, não há dúvida de que este deu do Infinito uma definição muito mais rica e profunda. Evidentemente que o Infinito é, para ele, um Ser bem definido e determinado no qual se concentram, de uma maneira simultânea, total e inamissível, todas as perfeições cujo conceito não evoque necessariamente qualquer limite ou duração. Nele se encerram e com Ele se fundem todas as perfeições puras — *omnes perfectiones simpliciter simplices*.

---

<sup>67</sup> *Ibid.*



#### 4.2. Possibilidade do Infinito

Duns Escoto não vê nenhuma contradição, nenhuma incompatibilidade na presença simultânea, total e inamissível de todas as perfeições simples num único sujeiro — *Tunc conceptum entis infiniti non involvere aliquid impossibile et repugnans*<sup>69</sup>. Se assim não fosse, com certeza teríamos consciência desta contradição ou incompatibilidade. Ora, isto só poderia derivar do facto do ser estar necessariamente ligado a um modo de ser limitado ou recebido.

Começamos por observar que a definição de ser, de si mesma, não implica uma existência concreta finita — *nec de ratione entis est finitas* — pois que ser é inicialmente sinónimo de oposto ao nada — *extra nihilum* —, no sentido estrito de afirmação duma existência que só um ulterior modo de ser determinará como transcendente ou dependente<sup>70</sup>. Duns Escoto lembra apenas que o conceito de ser não evoca necessariamente qualquer limite e que, por conseguinte, pode atingir, de si mesmo, num único sujeito, as proporções do Infinito. Deste primeiro ponto ressalta que do lado do ser o Infinito é possível<sup>71</sup>. No plano de máxima abstracção possível a que pode ser elevada a noção de ser, este não se impõe necessariamente nem como *recebido* (causado) nem como *incausado* (irrecepto). Nesse momento de indeterminação e neutralidade absoluta encontra-se aberto a uma possível função de *aseidade* e *infinidade*. E o que é mais: o Infinito não só não repugna ao ser, mas parece até que o espírito nele admiravelmente se deleita e descansa — *in eo mirifice delectatur et conquiescit* — na conjugação da *aseidade* e *infinidade* na plenitude real dum Sujeito único e Transcendente<sup>72</sup>.

<sup>68</sup> «Infinitas intensiva dicit modum intrinsecum illius entitatis cujus est sic intrinsecum quod circumscribendo quodlibet, quod est proprietas vel quasi proprietas eius, adhuc infinitas eius non excluditur, sed includitur in ipsa entitate quae est unica». *Quodl.* q. 5, n. 3.

<sup>69</sup> «Possibile est omnem perfectionem simpliciter per identitatem habere in summe perfecto. ... quia nihil est summe perfectum cum deficit aliqua perfectio simpliciter. ... quia nulla perfectio simpliciter est impossibilis alteri perfectioni simpliciter». *Quodl.* q. 5, n. 8.

<sup>70</sup> «Componendo autem infinitatem enti, nulla apparet (impossibilitas) quia nec de ratione entis est finitas nec est passio convertibilis cum ente; ex alterutro autem istorum dumtaxat posset concludi impossibilitas». J. MONTEFORTINO, *op. cit.*, p. 159. «De ratione entis non est finitas». *De Primo Principio*, cap. 4, concl. 9.

<sup>71</sup> «Cui non repugnat infinitum esse intensive, illud non est summe perfectum nisi sit infinitum quia si est finitum potest excedi vel excelli, quia infinitum esse sibi non repugnat; enti non repugnat infinitas; ergo perfectissimum ens est infinitum». *Ord.* I, d. 2 pars 1 q. 1-2 (II, 296-297).

<sup>72</sup> «intellectus, cuius objectum est ens, nullam invenit repugnantiam intelligendo aliquod infinitum, immo videtur perfectissimum intelligibile. Mirum est autem si nulli intellectui talis contradictio patens fiat circa primum eius objectum cum discordantia in sono ita facilliter offendat auditum». *Ord.* I, d. 2 pars 1, q. 1-2 (II, p. 208).

De quanto precede, torna-se evidente que o Infinito é possível. O mestre franciscano limita-se aqui a estabelecer a situação de direito, de natureza ou a possibilidade lógica. Quanto à questão de facto, a demonstração da existência do *Infinito* é feita *a posteriori*, a partir das criaturas, mais precisamente, a partir do Ser *Primeiro, Inteligente e Livre*.

#### 4.3. *Existência do Infinito*

Duns Escoto demonstra que o Infinito existe ou, o que equivale ao mesmo, que Deus é Infinito apoiando-se no adágio *operari sequitur esse* — as operações estão em proporção com a potência do agente. Deste modo, se uma operação limitada revela limite na natureza e no poder do respectivo agente, uma operação ilimitada denuncia um agente infinito em natureza e poder. A favor destas premissas Duns Escoto lembra o pensamento de Aristóteles segundo o qual o movimento comunicado ao mundo pelo primeiro motor é eterno e, por conseguinte, infinito em duração — o que implica, por parte do Primeiro Motor, uma eficiência ilimitada. Isto vale mesmo no caso do movimento do mundo ser necessário. De facto, não se compreende que um Motor Primeiro receba dum outro o movimento por ele comunicado às coisas, precisamente porque já não seria Primeiro. Se o movimento tem a sua razão de ser no Primeiro Motor, segue-se que este se dá a Si mesmo tanto o ser como o agir. Dando-se o ser, tem necessariamente que o possuir em toda a sua plenitude. Por conseguinte, nenhuma perfeição lhe pode faltar. E sendo que a plenitude do ser implica a posse total das perfeições conciliáveis com o modo de ser absolutamente ilimitado, o Primeiro Motor torna-se, por isso mesmo, o Infinitamente Perfeito. Portanto, da existência dum Primeiro Motor conclui-se a existência do Infinito <sup>73</sup>.

É claro que em Escoto este argumento coloca-se no plano não do Primeiro Motor aristotélico, mas do Primeiro Princípio ou Primeiro Eficiente. Embora, o seu teor dialéctico seja esquematicamente o mesmo, não será de todo inútil resumir a formulação escotista, como segue:

---

<sup>73</sup> M. FREITAS, *De argumentatione Duns Scoti pro infinitate Dei*, em «De doctrina Ioannis Duns Scoti», Roma, 1968, vol. II, pp. 427-434).

O Primeiro Eficiente deve possuir toda a energia activa das causas possíveis a ele subordinadas e até mais, porquanto numa série de causas essencialmente ordenadas, a causa natural anterior deve ser mais perfeita do que as demais; ora estas são susceptíveis de continuidade indefinida no tempo; logo o Primeiro Eficiente deve possuir esta energia temporalmente infinita dum modo unitário e simultâneo — *sed quod simul habet in virtute infinitum effectum, est infinitum*.

A mesma argumentação vale, *mutatis mutandis*, para a causa final. Desde o momento que Deus é o último elo na sucessão das causas segundas eficientes e finais não admite nem pode admitir um ser igual ou superior a Si. Pelo facto de ser o Primeiro em eficiência e finalidade é também Infinito <sup>75</sup>.

Também a partir da eminência é possível concluir a um Infinito. De facto, a infinitude não repugna ao ser supremo; logo o ser supremo em perfeição é também o Ser Infinito. Um ser ao qual não repugna ser intensivamente infinito não seria o Ser supremo se não fosse Infinito — *cui non repugnat infinitum esse intensive, illud non est summe perfectum nisi sit infinitum, quia si est finitum potest excedi vel excelli, quia infinitum esse sibi non repugnat; enti non repugnat infinitas; ergo perfectissimum ens est infinitum* <sup>76</sup>.

O Subtil recorre também à onisciência do Primeiro Princípio para demonstrar a sua infinidade. Embora o conhecimento seja um acto imanente, ao contrário do movimento, a premissa em que se apoia é a mesma já utilizada para o argumento da eficiência. Vejamos em resumo a sua formulação:

Deus conhece clara e distintamente todas as coisas inteligíveis e possíveis. Ora as coisas inteligíveis (*intelligibilia*) e possíveis são infinitas em número; e sendo necessário que todas estejam actual e simultaneamente presentes na inteligência que tudo conhece, segue-se que esta deve ser infinita. Ora, o Primeiro Princípio é dotado de uma tal inteligência e como esta se identifica com a sua natureza, segue-se que o Primeiro Princípio é Infinito <sup>77</sup>.

<sup>75</sup> «Quidquid potest in aliqua multa simul quorum quodlibet requirit aliquam perfectionem sibi propriam, illud concluditur esse perfectius ex pluralitate talium. Ita videtur de primo agente esse concedendum quod si posset causare simul infinita quod esset eius virtus infinita, quantum ex se simul posset ea producere; licet natura effectus non permittit, adhuc sequitur infinitas virtutis eius». *Ord.* I, d. 2 pars 1 q. 1-2 (II, p. 192-193; e pp. 295-206).

<sup>76</sup> *Ibid* (II, 206-207).

<sup>77</sup> «Intelligibilia sunt infinita, et hoc actu, in intellectu omnia intelligente; ergo intellectus ista simul actu intelligens est infinitus. Talis est intellectus primi». *Ord.* I, d. 2 pars, q. 1-2 (II, p. 202).

Atenta a liberdade das suas manifestações exteriores, Deus pode agir ou não agir, fazer isto ou aquilo, causar efeitos eternos ou temporais. Afirmar o contrário seria aniquilar o livre arbítrio de Deus a respeito das criaturas, introduzir no próprio seio de Deus o determinismo absoluto. E isto não só não impede a infinidade, mas, de algum modo, é por ela exigido, enquanto Deus, Ser Infinito, a Si mesmo se basta. É da sua infinita liberdade que tudo o mais procede <sup>78</sup>.

Toda esta argumentação acerca do Ser Infinito é amplamente desenvolvida no *De Primo Principio*. Referi-la-emos resumidamente.

É curioso que Duns Escoto antes de proceder à demonstração da Infinitude de Deus, começa por se Lhe dirigir numa invocação cheia de ressonâncias anselmianas:

«Senhor, faz com que a minha débil inteligência compreenda que Tu és infinito e incompreensível da parte de um ser finito» <sup>79</sup>.

Mas logo depois, confiante na capacidade da inteligência em elaborar um conceito positivo de Deus, deduz a sua Infinitude a partir de quanto tinha previamente demonstrado acerca da inteligência do Primeiro Princípio. Inicialmente este modo intrínseco de ser é dado como conclusão lógica do conhecimento que o Primeiro Princípio possui de todos os inteligíveis potencialmente infinitos no sentido de que contados numericamente jamais se esgotam. Da parte da nossa inteligência, intrinsecamente finita, os inteligíveis, embora potencialmente infinitos, só podem ser conhecidos sucessivamente, um após outro, — sinal evidente da nossa incapacidade em colher simultaneamente e num acto único as possibilidades infinitas inscritas e ocultas no seio do ser. Da parte da inteligência divina, pelo contrário, a infinidade potencial dos inteligíveis é colhida simultaneamente num mesmo e único acto de conhecimento, idêntico com a sua mesma essência. Ora isto só é possível porque a inteligência divina é actualmente infinita, uma vez que a operação depende do ser e revela a

---

<sup>78</sup> «Licet virtus infinita necessario agens agat secundum ultimum sui, et ita in non-tempore, quidquid immediate agit, non tamen virtus infinita contingenter et libere agens: sicut enim est in potestate eius, agere vel non agere; et ita facile est salvare primum movere corpus in tempore licet sit infinitae potentiae, quia non necessario agit, nec secundum ultimum potentiae, quantum scilicet posse agere, neque in tam brevi tempore in quam brevi posset agere». *Ord.* I, d. 2 pars 1 q. 1-2 (II, p. 221).

<sup>79</sup> «Deus, qua scientia omne intelligibile comprehendis! Numquid intellectui meo parvo poteris concludere: Te esse infinitum et incomprehensibilem a finito». *De Primo Principio* c. 4 concl. 9.

sua natureza — *operari sequitur esse*. E infinita é também a natureza divina com a qual a inteligência se identifica <sup>80</sup>.

Outras provas são apresentadas baseadas no carácter de Primeiro (*primitas*). Se a Causa Primeira não fosse infinita, sucederia que as causas segundas a ela associadas aumentariam a sua perfeição, pelo menos na ordem da eficiência operativa. Ora, precisamente como Causa absolutamente Primeira, Deus pode produzir por si só tudo o que pode produzir associado às causas segundas. Mais: devemos reconhecer que, sozinho, Deus actua muito mais perfeitamente do que associado às causas segundas, visto a natural deficiência destas afectar inevitavelmente os efeitos dela provenientes. Torna-se então evidente que a Causa Primeira não recebe nenhuma perfeição suplementar das causas segundas, isto é, que a sua perfeição operativa não aumenta nem diminui com o eventual contributo das causas segundas. Tudo isto quer dizer que a perfeição do Ser Primeiro não tem limites. É, portanto, uma perfeição positivamente infinita na medida em que supera não simplesmente qualquer medida finita dos seres finitos, mas toda e qualquer medida imaginável <sup>81</sup>.

A infinidade divina ressalta ainda quase reduplicativamente da sua absoluta simplicidade. Estes dois atributos, simplicidade e infinidade, parecem implicar-se mutuamente de modo a poder-se dizer que Deus é simples porque infinito e infinito porque simples. De facto, tudo quanto é composto é, de sua natureza, limitado e finito na ordem da quantidade ou na ordem essencial. Ora, pensa Escoto, todo o ser finito quer material quer imaterial, como os anjos, são intrinsecamente compostos ao nível da sua mesma essência <sup>82</sup>.

No caso presente, interessa examinar, sobretudo, a composição essencial. Esta resulta, por assim dizer, da conjugação do ser — porque todo o ser finito é ou possui o ser — com uma privação de ser —, porque, enquanto finito, o ser está privado de alguma perfeição de que

<sup>80</sup> «Artifex perfectus distincte cognoscit omnem agendum antequam fiat — alias non perfecte operaretur, quia cognitio est mensura iuxta quam operatur; ergo Deus omnium producibilium a se habet notitiam distinctam actualement, vel habitualement saltem et priorem eis». *De Primo Principio* c. 4 concl. 8. «Igitur et natura cui intellectus est idem, est infinita». *Ibid* concl. 9.

<sup>81</sup> «Perfectiones totae eminentius sunt in primo quam si ipsae formalitates earum sibi inessent si possent inesse; quod probatur quia causa secunda proxima primae totam perfectionem suam causativam habet a sola prima; ergo totam perfectionem illam eminentius habet causa prima quam secunda causa habens ipsam formaliter». *Ord. I*, d. 2 pars 1 q. 1-2 (II, p. 196); Cf. *De Primo Principio* c. 4 concl. 10.

<sup>82</sup> «Ex infinitate sequitur omnimoda simplicitas prima intrinseca in essentia». *De Primo Principio* c. 4 concl. 10.

é virtualmente capaz. Por outras palavras, o ser finito constitui-se essencialmente graças à união da finidade positiva e da infinidade privativa. Para bem se compreender a natureza desta composição, é necessário ter presente a concepção escotista do ser. Segundo Escoto, o ser é, de si mesmo, uma perfeição absolutamente simples e, portanto, sem qualquer limite, ou melhor, o seu único limite é o nada, o não-ser. Isto quer dizer que, de sua natureza, o ser é uma perfeição infinita. Portanto, os limites dos seres que a experiência nos oferece são constituídos, em última análise, pela ausência de um certo grau daquilo que faz com que um ser seja ser, de um certo grau de entidade. E, deste modo, a falta ou privação, que por si mesma não representa nada de positivo, torna-se um elemento constitutivo do ser finito. A sua presença num determinado ser faz com que este deixe de ser puro ou simples, para ser limitado ou finito. Por isso, o ser finito não é apenas ser, mas um ser contraído ou sujeito a um determinado *modo*, que o reduz e particulariza. Sendo assim, o ser finito é essencialmente composto. Por sua vez, o Ser Infinito, e somente Ele, é, por um lado, absolutamente simples porque infinito, e, por outro lado, infinito porque simples. Só Deus possui o ser segundo toda a perfeição de que o ser é capaz. Só Deus, portanto, é verdadeiramente infinito porque só o Seu Ser compreende toda a perfeição do ser. Todos os outros seres assemelham-se a uma luz a que falta um certo grau de luminosidade. Semelhante luz não é luz pura e simplesmente sem que nenhuma trevas se misturem com a sua realidade. A finidade faz com que não sejam seres puros, do mesmo modo que a intensidade limitada da luz faz com que essa não seja luz pura e simplesmente. Deus, pelo contrário, assemelha-se à luz a que não falta nenhum grau de luminosidade. E isto faz com que Ele seja o Ser puro, absolutamente simples. Numa palavra, o Ser Infinito.

#### 4.4. *Função da noção de Infinito*

Qual a fonte logicamente comum que permite hierarquizar todos os atributos essenciais de Deus? Por outras palavras, qual a *razão formal* da essência divina, a partir da qual Deus se estabelece em função de máxima transcendência em relação às criaturas?

Essa razão formal pertence à primeira determinação que a inteligência encontra, admitida a existência de Deus, para dizer o que Ele é, e da qual todos os outros atributos essenciais decorrem logicamente como outros tantos postulados.

Evidentemente que Duns Escoto reconhece prioridade lógica aos atributos de existência — *an sit* —, como sejam, a *incausabilidade*, *necessidade*, *aseidade*, etc. Estes atributos são descobertos antes mesmo de se abordar a questão da natureza de Deus — *quid sit*. De resto, eles impõem-se como conclusão imediata da demonstração da existência do Primeiro Princípio. Eles constituem, por assim dizer, a entrada obrigatória da Teologia filosófica. Deus não seria o Ser Infinito se não fosse uma Causa suprema incausada ou independente, possuindo de si mesma o ser e o agir. Por conseguinte, o nosso conhecimento de Deus — *quid sit* — começa a partir do estabelecimento da existência necessária e independente de um Ser Primeiro. É pelo facto de possuir por si mesmo o ser que Deus não pode deixar de congregar em si todas as perfeições susceptíveis de atingirem num único sujeito proporções de Infinito. E, por isso, a Infinitude é, na mente do doutor Subtil, o primeiro atributo divino na ordem essencial, enquanto representa o verdadeiro modo de ser de Deus — *modus intrinsecus quatenus fundat praedicationem in quale*, na sua linguagem precisa e vigorosa:

«O ser Infinito é o conceito mais perfeito que temos naturalmente de Deus porque contém virtualmente todos os outros conceitos que d'Ele podemos obter. Do mesmo modo que o conceito de ser contém todos os outros conceitos, como o conceito de verdade, de bem, etc., assim o Ser Infinito contém virtualmente o Bem Infinito, a Verdade Infinita, etc.»<sup>83</sup>.

Não se trata de uma perfeição propriamente dita, porquanto a Infinitude exprime a maneira de ser própria e exclusiva de Deus. Portanto, nenhum atributo essencial e positivo se pode dizer de Deus sem que nele esteja implicitamente incluída a infinidade. É este pois o atributo que mais radical e profundamente diferencia Deus das criaturas. Ele é absolutamente simples. Não conota nenhuma

<sup>83</sup> «Conceptus perfectissimus quem nos concipimus de Deo est conceptus entis infiniti; est enim simplicior et magis propius, et perfectior conceptus quem nos concipimus de Deo... simplicior... quia non concipimus aliquem alium conceptum de Deo quin sit communis Deo et creaturae, ut verum, bonum, etc. ... magis propius ... quia infinitum non habet se ad alia quae sunt in Deo sicut formale attributum distinctum ab eis, quia non dicit perfectionem distinctam ab eis, sicut sapientia a bonitate. Sapientia enim divina non includit formaliter bonitatem divinam sed infinitum formaliter in quolibet attributo tamquam gradus perfectionis cuiuslibet sicut gradus albedinis in albedine. Inde bonitas Dei formaliter est infinita, et sic sapientia Dei et alia attributa». *Lectura I d. 3 pars 1 q. 1-2* (XVI, p. 244); «Infinitum non est quasi attributum vel passio entis sive eius de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis, ita quod cum dico *infinitum ens*, non habeo conceptum quasi per accidens, ex subjecto et passione, sed conceptum per se subjecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis ... iste conceptus inter omnes nobis conceptibiles conceptus, virtualiter plura includit sicut enim ens includit virtualiter verum et bonum in se, ita ens infinitum includit verum infinitum et bonum infinitum, et omnem perfectionem simpliciter sub ratione infiniti». *Ord. I, d. 3 pars 1 q. 1-2* (III, p. 40-41).

comparação como, por exemplo, a expressão do *Ser Supremo*, porquanto é a designação mesma do Absoluto <sup>84</sup>.

Os atributos que na nossa maneira imprópria de falar traduzem modalidades diferentes ainda que indistintas — *a parte rei* — do Ser divino são outros tantos corolários da própria Infinitude. Para nos apercebermos do papel preponderante que Duns Escoto reconhece à noção de Infinito na determinação concreta da natureza divina, basta atentarmos na definição que dele nos deu — o ser a que nada falta e que excede intrinsecamente o ser finito não segundo uma determinada proporção, mas segundo toda a proporção possível e imaginável <sup>85</sup>.

É em virtude da sua Infinitude que Deus atinge a transcendência máxima em relação às criaturas. É por ela que Ele é soberanamente Uno e Único, sendo como que um oceano imenso de substância inesgotável. Todos os restantes atributos essenciais como a onnipotência, onisciência, liberdade, bondade, justiça, misericórdia, etc., dimanam directa ou indirectamente da Infinitude divina, como outras tantas perfeições simples ou puras que só no Ser divino encontram plena saturação <sup>86</sup>. É o último conceito no qual culmina a demonstração «esse» *quia est*, e é o primeiro a partir do qual se demonstra o seu ser *propter quid* <sup>87</sup>. Conceito charneira que faz a ligação entre os atributos de existência e os atributos de essência.

## 5. As perfeições divinas

Perfeito diz-se do ser a que nada falta, de modo que nada lhe pode ser acrescentado ou subtraído. Uma tal noção implica plenitude e necessidade, condições inviáveis nas criaturas. Por mais perfeitas que sejam, cada uma na sua ordem, as criaturas são sempre susceptíveis de ulteriores aperfeiçoamentos. Nenhuma delas, portanto, realiza a noção de *Perfeito*.

<sup>84</sup> *Ibidem* (III, 41-42).

<sup>85</sup> *Quodlibet* q. 5, n. 3.

<sup>86</sup> *Ibid.*; Veja-se também *Lectura* I d. 3 pars 1 q. 1-2 (XVI, 244) e a nota 83.

<sup>87</sup> «Iste conceptus qui est entis infiniti, est remotior a creaturis quam aliquis alius conceptus quem de Deo concipimus et est ultimus conceptus de quo demonstratur esse ex creaturis demonstratione *quia est*, et est primus de quo nos de Deo concipimus». *Lectura* I d. 3 pars 1 q. 1-2 (XVI, 244).



### 5.1. *Deus, Ser Perfeito*

A identificação do Princípio Primeiro com o Ser Perfeito foi rejeitada por alguns filósofos da Antiguidade precisamente porque viam no Primeiro Princípio uma espécie de substrato indeterminado susceptível de entrar diversamente na constituição dos espíritos e dos corpos.

Duns Escoto reage contra esta posição formulando o seguinte raciocínio:

«Não se pode dizer que o Primeiro Princípio é material por ser causa eficiente ... Porque se é verdade que a matéria é realidade potencial, o mesmo se não pode dizer da causa eficiente primeira cuja especificidade consiste precisamente em ser acto a tal ponto que quanto mais elevada é uma causa tanto maior é o seu poder eficiente, tanto mais cresce em acto, visto estender-se a um maior número de efeitos»<sup>88</sup>.

Deste texto ressalta a diferença de natureza que separa o elemento de que são feitas as coisas do seu primeiro princípio ou causa eficiente. O elemento é material, portanto, inércia, passividade, potencialidade; o segundo é acto, quer dizer vida, actividade, eficiência, numa palavra, *causa*. Como tal, a matéria é irreduzível à causa eficiente primeira. Em razão da sua inércia e da sua natural passividade, enquanto susceptível de receber todas as formas possíveis, a matéria ocupa o último grau na escalada das perfeições. Ao contrário, Deus, porque se encontra no vértice da causalidade, é acto puro, quer dizer, perfeição absoluta.

A imperfeição de um ser mede-se, segundo os Escolásticos, pela passagem do não-ser ao ser, da potência a acto, da ausência de um acidente à sua actualização e a outras modificações análogas a que chamam composições. Mas em Deus nenhuma composição é possível. Por conseguinte, Deus é a própria simplicidade ou Perfeição absoluta. Como Princípio ou Primeiro eficiente, é actualíssimo porque contém formal ou virtualmente todas as perfeições possíveis. Como primeiro Fim, é óptimo porque se identifica com a própria Bondade. Como

---

<sup>88</sup> Nam nefas est putare Primum omnium Principium esse materiale; immo est efficiens; ... Sicuti ergo oportet materiam esse in potentia, ita de efficientis causae ratione est actualitas, vel elongatio a materiae potentialitate adeo ut quo perfectius efficiens eo magis in actu sit; quia in plures se extendens effectus». J. MONTEFORTINO, Op. cit., p. 119-120.

Primeiro em perfeição, é perfeitíssimo, já que por nenhum outro ser pode ser sequer igualado <sup>89</sup>.

Habitualmente apelidamos de perfeito tudo quanto passou de potência a acto. E como em Deus não há devir algum, Deus não somente é perfeito, mas é O-Mais-que-Perfeito, a Suma Perfeição. Nem é legítimo inferir da imperfeição das causas segundas imperfeições na Causa Primeira, porque sendo esta Infinita a todas excede infinitamente <sup>90</sup>.

## 5.2. As perfeições puras

Vimos que Deus é perfeito, antes, a Suma Perfeição. Veremos agora se e como pode possuir as perfeições que observamos nas criaturas.

Nesta questão, Duns Escoto pronuncia-se pela afirmativa ou negativa conforme o tipo de perfeições encontradas ao nível das criaturas.

De facto, entre as perfeições criadas algumas há que, de si mesmas, isto é, tendo em conta apenas a sua noção formal, não repugnam a um Ser Infinito, enquanto que outras, necessariamente vinculadas a um determinado modo de ser — finito, limitado, contingente — são contraditórias com o Infinito. As primeiras são perfeições simples ou puras; as segundas são, antes, imperfeições. Mas, atendendo a que o ser criado não pode ser de outra maneira, senão finita e limitada, e visto que é para ele melhor ser, ainda que limitado e contingente, do que não ser, estas imperfeições são perfeições relativas a um determinado modo de ser. São, por isso, perfeições mistas ou *secundum quid*; e, na linguagem de Escoto, *perfectiones diminutae* <sup>91</sup>.

<sup>89</sup> «Primum Principium longe perfectissimum esse oportet. Nam ut Primum efectivum est actualissimum, quia virtualiter continet omnes actualitates possibiles; ita tamquam finis primus et optimus virtualiter possidet omnem bonitatem possibilem; quatenus denique Primum eminens, eminenter complectitur omnem perfectionem possibilem. Cum igitur quicquid est intelligibilis et possibilis perfectionis uniatur in Primo in gradu eminentissimo et cumulatissime et inseparabiliter adeo ut extra ipsum nihil sit, aut esse queat simile vel par, omnem possibilem perfectionem et nobilitatem et excellentiam esse in illo necessarium est». J. MONTEFORTINO, *op. cit.*, p. 120.

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> *Ord.* I, d. 3 pars 1, q. 1-2 (III, 26-27); *Lect.* I d. 3 pars 1 q. 1-2 (XVI, p. 244); *Quodl.* q. 5, n. 13; *de Primo Principio* c. 4, concl. 3; «illas rationes creaturae quae dicunt imperfectionem de se separamus ab imperfectione cum qua sunt in creaturis et eas secundum se acceptas consideramus ut indifferentes et eis attribuimus perfectionem summam; et sic acceptas in summo, attribuimus eas Creatori ut proprias sibi». *Ord.* d. 8, pars 1, q. 3 (IV, 185).

Estabelecidas estas distinções preliminares, compreendemos melhor a posição de Escoto a este respeito. Assim, o doutor Subtil afirma que Deus possui formalmente, *formaliter*, quer dizer, realmente e de um modo adequado, as perfeições puras — *perfectiones simpliciter*. Mas as perfeições mistas na sua realidade formal são expressamente excluídas como contraditórias com o modo de ser Infinito. Encontram-se em Deus apenas *virtualiter*, no sentido de que preexistem no Primeiro Princípio como o efeito preexiste numa causa equívoca, quer dizer, de natureza diferente <sup>92</sup>.

Nas *Quaestiones quodlibetales* (q. 1., n. 8; q. 5, n. 13) e em *Ord.* d. 8., q. 1. (IV, 162-163), Duns Escoto explica pormenorizadamente cada uma destas proposições: Deus possui formalmente as perfeições simples e virtualmente as perfeições mistas.

S. Anselmo tinha caracterizado as perfeições simples ou puras (*Mon.* c. 15) como perfeições que tornam o sujeito que as possui absolutamente melhor do que qualquer outro que as não possua, visto não implicarem necessariamente uma forma limitada de ser — *ipsum sit simpliciter melius, in unoquoque, quam non ipsum* — <sup>93</sup>. Sendo assim o Ser Infinito e Perfeitíssimo deve possuir necessariamente todas as perfeições simples — *unitive* —, porque de outro modo deixaria de ser o mais perfeito de todos os seres — o *Ens perfectissimum* <sup>94</sup>.

Podemos concluir que Deus possui formalmente a vida, a liberdade, a inteligência, porque estas perfeições não evocam necessariamente um ser finito. De facto, a vida, por exemplo, é compatível com um modo tanto finito como Infinito. Só que um ser vivo Infinito é necessariamente único enquanto que o finito pode multiplicar-se indefinidamente. Tanto Deus como o homem são seres vivos. Em ambos os casos a vida aparece univocamente referida a dois sujeitos que, entretanto, a possuem dum modo totalmente diferente <sup>95</sup>.

<sup>92</sup> «Respondeo dicendum perfectiones omnium rerum omnino esse est reperire in Deo veluti in Primo Principio rerum universitatis; sed diversimode pro diversitate nimirum earumdem perfectionum, quae sunt alterius et alterius rationis. Aliae enim, propterea quod ipsis non repugnet infinita perfectio, simpliciter perfectiones recte appellantur, aliae vero contra, quoniam oportet limitatas esse, et gradum determinatum excedere non possunt, secundum quid seu diminutae perfectiones apte dicuntur. Prioris generis perfectiones sunt in Deo formaliter; posterioris vero nonnisi virtualiter (ut effectus scilicet in causa aequivoca) in Primo Principio reperiuntur». MONTERFOTINO, *op. cit.*, p. 121.

<sup>93</sup> *Ord.* I d. 8 pars 1 q. 1 (IV, 162 e ss.).

<sup>94</sup> «Possibile est omnem perfectionem simpliciter per identitatem habere in summe perfecto. Probatur ergo sic quia nihil est summe perfectum cui deficit aliqua perfectio simpliciter, quod probatur quia nulla perfectio simpliciter est impossibilis alteri perfectioni simpliciter». *Quodl.* q. 5, n. 8.

<sup>95</sup> «Cum esse quod competit Deo sit esse per essentiam et a se, involvit necessario omnem conditionem spectantem ad esse; alioquin non intelligeretur a se, sed ab alio determinante potius

Por outro lado, Deus possui virtualmente as perfeições criadas necessariamente conexas com um modo de ser limitado. Seja, por exemplo, a figura e a dimensão dos corpos materiais; a duração e a sucessão que afectam todos os seres criados. Não se pode conceber um corpo sem extensão e sem uma certa figura. De resto, nenhum ser, à excepção de Deus, poderia existir se lhe fosse retirada a duração visto que a ideia de criação está manifestamente ligada a um começo ou, pelo menos, a uma certa sucessão. Contudo, estes atributos, limitando o sujeito a que necessariamente aderem, não podem constituir formalmente a essência do Ser Perfeitíssimo. De outro modo, o finito identificar-se-ia com o Infinito, o que é manifestamente contraditório. Estão presentes em Deus apenas *virtualiter*, quer dizer, causalmente, enquanto Deus é causa da sua presença nas criaturas — *Nam propter infinitatem continentis, quae non sunt formaliter in Illo, continentur ut in prima causa et universalissima, quia omnia continente* <sup>96</sup>.

Se Deus é o Ser por essência, Ele é a razão da sua mesma existência e, por conseguinte, não poderá deixar de ser em plenitude. Se alguma perfeição lhe faltasse, isso significaria que não era *a se*, absoluto, independente ou Primeiro. Daqui conclui o Subtil que Deus possui necessariamente, por exemplo, a vida, como complemento necessário do seu Ser <sup>97</sup>.

E porque a vida é o mais belo dom que Deus fez às criaturas, não se compreenderia que a vida não existisse em Deus de modo infinito, necessário e eterno. Se, por impossível, Deus não possuísse a vida, existiria um ser que lhe seria superior, porque dotado de vida. As perfeições mistas na sua realidade formal são evidentemente excluídas de Deus. Por mais que se faça, nunca o finito se tornará infinito. Por conseguinte, esta proposição — Deus é sábio — é verdadeira; mas esta outra — Deus é pedra —, é falsa, porque seria introduzir limites em Deus — *perfectiones limitatae nequeunt esse formaliter in Deo quia ipsis repugnat infinitas... Et ideo etsi vera sit ista: Deus est sapiens non tamen haec Deus est lapis, cum ipse non sit lapis nec ulla perfectio limitata, sed earum productivus* <sup>98</sup>. A comparação do Primeiro

---

ad certum gradum perfectionis illud esse accepisse; igitur conceptum et gradum vitae involvat essentialiter oportet; nam vivere viventibus est esse. Neque huic gradui essendi repugnat infinitas cum melius sit ipsum quam non ipsum in quolibet. Infinitate ergo necessario cogitur et involvitur in illo esse universalissimo et abstractissimo gradus vitae, quo pollens praeferendum iudicamus non habenti illum». MONTEFORTINO, *op. cit.*, p. 123. Cf. *Ord.* I, d. 8 pars 1 q. 4 (IV, 238).

<sup>96</sup> MONTEFORTINO, *op. cit.*, p. 123.

<sup>97</sup> Ver nota 95.

<sup>98</sup> MONTEFORTINO, *op. cit.*, p. 123.

Princípio com o sol, para concluir que este, sem deixar de estender a sua influência a todos os seres, poderia ser destituído de vida, não passa de um absurdo. É que o sol não dá a vida, apenas favorece a sua eclosão e desenvolvimento. E precisamente porque o sol e os astros em geral não possuem vida não os podemos pôr em paralelo, não digo com o homem, mas nem sequer com o mais ínfimo dos seres vivos — *nedum homini, sed vel imperfectissimo viventi, ut noctuae, non est Sol in perfectione comparandus*<sup>99</sup>.

Portanto, como Primeiro Princípio, Deus possui duma maneira adequada ao seu modo de ser, o modo infinito, todas as perfeições das criaturas cujo modo de ser não as impede necessariamente de atingirem as proporções do Infinito<sup>100</sup>.

A sequência deste estudo demonstrará que estendendo embora às perfeições simples a doutrina da univocidade do ser, Duns Escoto não introduz nenhum elemento representativo no nosso conhecimento humano de Deus.

### 5.3. Analogia entre Deus e as criaturas

Todas as criaturas, afirma Escoto, são semelhantes a Deus por todos aqueles predicados cujo conceito formal permite atribuí-los univocamente a Deus. Ora a univocidade compreende o conceito de ser, como sabemos, mas também as perfeições simples, verificáveis nas criaturas.

Contudo, convém observar desde já que o Subtil fala aqui não duma univocidade existencial, mas duma univocidade estritamente abstracta, limitada ao conceito, inadequado à realidade que exprime, pelo facto dos modos em que se realiza estarem dele excluídos por um artifício intelectual:

«Deus e a criatura não se excluem inicialmente no conceito; diferem inicialmente e de modo total quanto à realidade — *Deus et creatura non sunt primo diversa in conceptibus; sunt tamen primo diversa in realitate, quia in nulla realitate conveniunt*<sup>101</sup>.

Mostramos anteriormente que, limitada ao ser, a univocidade escotista respeita, como era de esperar, a absoluta transcendência da

<sup>99</sup> MONTEFORTINO, *op. cit.*, p. 124.

<sup>100</sup> Ver nota 92.

<sup>101</sup> *Ord.* I, d. 8 pars 1 q. 3 (IV, 190).

natureza divina. Porque o conceito de ser exprime a negação pura e simples do nada e porque Deus e as criaturas não são nada, mas alguma coisa, compreende-se que o conceito de ser seja unívoco em relação a Deus e às criaturas. Mas poderão outros conceitos mais compreensivos realizar as mesmas condições do conceito de ser?

«Toda a investigação metafísica sobre Deus procede da seguinte maneira: considera-se a noção formal de alguma perfeição e remove-se dela toda a imperfeição com que anda acompanhada nas criaturas e atribui-se a Deus elevada ao mais alto grau possível. Seja, por exemplo, o conceito formal de ciência (de inteligência ou de vontade); considera-se formalmente em si mesmo abstraindo das imperfeições e limites com que costuma andar acompanhada nas criaturas e assim, perfeito e ilimitado, atribuímo-lo a Deus»<sup>102</sup>.

Como se depreende do texto, a univocidade não se refere aos seres em si mesmo existentes e concretos, mas aos conceitos abstractos das suas perfeições. O que se pretende saber é se os nossos conceitos abstractos referidos às coisas têm algo de comum com os conceitos atribuídos a Deus, Ser Infinito. É ao nível deste *algo de comum* que se situa a univocidade, a única possibilidade, segundo Escoto, de obtermos um certo conhecimento positivo de Deus:

«Se não se aceita esta univocação, haverá que renunciar a todo o conhecimento positivo do que Deus é em si por via de afirmação ou de eminência»<sup>103</sup>.

E noutros lugares:

«Se o ser e os atributos simples não correspondem abstractivamente a um conceito unívoco aplicável por si mesmo a Deus e às criaturas por nossos meios naturais nós não podemos saber nada de Deus dum modo

<sup>102</sup> «Omnis inquisitio metaphysica de Deo sic procedit, considerando formalem rationem alicuius et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem quam habet in creaturis et reservando illam rationem formalem et attribuendo sibi omnium summam perfectionem et sic attribuendo illud Deo. Exemplum de formali ratione sapientiae (vel intellectus) vel voluntatis: consideratur enim in se et secundum se; et ex hoc quod ista ratio non concludit formaliter imperfectionem aliquam nec limitationem, remouentur ab ipsa imperfectiones quae concomitantur eam in creaturis et reservata eadem ratione sapientiae et voluntatis attribuuntur ista Deo perfectissime». *Ord.* I, d. 3 pars 1 q. 1-2 (III, 26).

<sup>103</sup> «Quod si dicas alia est formalis ratio eorum quae conveniunt Deo — ex hoc sequitur inconveniens quod ex nulla ratione propria eorum prout sunt in creaturis, possunt concludi de Deo quia omnino alia et alia ratio illorum est et istorum». «Ergo omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eundem univocum, quem accepit ex creaturis». *Ord.* I, d. 3 pars 1 q. 1-2 (III, 26-27).

positivo. É necessário, por conseguinte, admitir a afirmativa... Porque, de contrário, seria impossível descobrir na natureza por via de causalidade algum índice do que Deus é em si mesmo»<sup>104</sup>.

«Se não se admite uma certa univocidade nos conceitos atribuídos a Deus e às criaturas, por exemplo, no conceito da ciência, não há mais motivos para atribuir este conceito a Deus do que o conceito de pedra»<sup>105</sup>.

Na hipótese negativa, teríamos que retirar da Teologia filosófica todo o capítulo relativo aos atributos positivos de Deus. Seria sem qualquer fundamento que diríamos que Deus é justo, inteligente, livre, bom, misericordioso. Formalmente considerados, estes predicados têm um sentido unívoco.

Por conseguinte, dizem-se *univoce* de Deus e das criaturas<sup>106</sup>.

E esta semelhança de univocidade conceptual e abstracta não anula a distância infinita que separa a inteligência, a vontade, etc., divinas destas mesmas perfeições enquanto presentes nas criaturas racionais.

Duns Escoto invoca a propósito a autoridade de S. Agostinho (*De Trin.* 15, c. 4) e de S. Anselmo (*Do 1 arb.* c. 1) que se pronunciam em favor dum conhecimento positivo de Deus, atribuindo-lhe em grau supremo as perfeições cuja presença não repugna a um Ser Infinito<sup>107</sup>.

Mesmo nos conceitos necessariamente compreensivos ou determinados, como sejam as perfeições puras, é possível e necessário admitir a univocidade. Em abstracto, enquanto consideramos, por exemplo, a vida fora de todo o ser vivo, há univocidade de

<sup>104</sup> «Nisi esse ac perfectiones simpliciter simplices dicerent conceptum univocum de Deo et creaturis, via naturali nullum realem conceptum de Deo habere possemus. Hoc autem est inconveniens manifestum. Ergo oportet Deum et creaturam in aliquibus rationibus univoce convenire ... Si autem in nullo Deus conveniat univoce cum creaturis, ipsa objecta creata non continent essentialiter aliquid repertum in Deo nec virtualiter ... Revera igitur nullum conceptum realem de Deo naturaliter quis habere posset si ens et aliae perfectiones simpliciter non dicerentur univoce de Deo et creaturis... Sentire igitur debemus in compluribus rationibus et realibus praedicatis creaturas esse similes Deo, nimirum in his omnibus in quibus ea extrema univoce conveniunt». MONTEFORTINO, *op. cit.*, p. 126-127. Cf. *Ord.* I d. 3 pars 1 q. 1-2 (III, 21-22).

<sup>105</sup> «Non magis concluderetur quod Deus est sapiens formaliter ex ratione sapientiae quam apprehendimus ex creaturis quam quod Deus est formaliter lapis». *Ord.* I, d. 3 pars 1 q. 1-2 (III, 27) e *Ord.* I d. 8 pars 1 q. 3 (IV, 186).

<sup>106</sup> «Haec igitur inquisitio metaphysica perfectionum divinarum supposit intellectum habere conceptum eundem univocum de iisdem perfectionibus acceptis ex creaturis; alioquin, si nempe sapientia aliam formalem rationem haberet ut convenit Deo et aliam ut inest creaturis, ex nulla propria ratione alicuius perfectionis repertae in creaturis posset quidpiam concludi de Deo». J. MONTEFORTINO, *op. cit.*, 125.

<sup>107</sup> *Ord.* I, d. 8 pars 1 q. 3 (IV, 185-186).

conceito. Concretamente, quer dizer, desde que se considere a vida nas suas múltiplas formas ou modos de realização, a nossa ignorância em relação ao mistério insondável da vida divina é total. É que a univocidade desaparece desde o momento em que comparamos dois seres vivos, um dos quais possui a vida na sua máxima infinidade e outro numa forma necessariamente limitada. Enquanto a realidade concreta, singular estiver fora de causa, na sua mesma singularidade, há univocidade, a qual se confina, por conseguinte, aos conceitos abstractos, inadequados, porque incompletos, com o modo de ser de Deus e das criaturas — *conceptus illos oportet esse inadaequatos, diminutos, ac maxime deficientes ab his conceptibus quos extrema illa* (Deus e as criaturas) *ex seipsis causarent*<sup>108</sup>.

Em conclusão:

As criaturas são semelhantes a Deus enquanto dotadas de perfeições puras, mas são semelhantes duma maneira muito longínqua e imperfeita porque o seu modo de ser é muito imperfeito e *diminuto* em comparação com o modo infinito de ser de Deus. É o caso de lembrar aqui mais uma vez a declaração expressa de Escoto: *(Deus et creatura) sunt primo diversa in realitate quia in nulla realitate conveniunt*<sup>109</sup>.

## 6. Valor da linguagem em teologia filosófica

Dar nomes a Deus equivale a reconhecer que Ele pode ser por nós conhecido. De facto, a linguagem está destinada a exprimir o que se conhece.

A nossa ciência abstracta de Deus não pode constituir um obstáculo à passagem da realidade divina às nossas expressões. E a razão está em que a linguagem não é equivalente do saber conceptual, mas uma substituição das coisas — *Nomina imponuntur rebus non conceptibus*<sup>110</sup>. Nomear é definir e definir é dizer o que uma coisa é. Por conseguinte, os nomes referem-se directamente às coisas sem que seja possível identificar as expressões com os conceitos. Sem dúvida, só se poderá dizer o que previamente se tiver concebido; mas uma vez expressos, os nomes como que se libertam da tutela

<sup>108</sup> J. MONTEFORTINO, *op. cit.*, p. 131. Cf. *Ord.* I, Prol. q. 4.

<sup>109</sup> *Ord.* I, d. 8, pars 1 q. 3 (IV, 190).

<sup>110</sup> J. MONTEFORTINO, *op. cit.*, p. 316.



conceptual, para nos remeterem imediatamente para as coisas que designam — *Intellectus per cognitionem res apprehendit quas exinde exprimit per nomina; rei autem significatae per vocem tam conceptus quam nomen sunt signa immediata*<sup>111</sup>. Por outras palavras, no pensamento de Duns Escoto, os termos formam-se a partir do acto de conhecimento; mas uma vez formados, subordinam-se não às ideias, mas às coisas que, de algum modo, substituem. Em resumo, os nomes existem não em função dos conceitos, mas da realidade objectiva.

De harmonia com esta concepção da linguagem, Escoto pensa que o Ser de Deus, embora inacessível a um conhecimento directo e adequado da sua essência, é, entretanto, exprimível em termos de linguagem falada, do mesmo modo que sob o nome de *substância* designamos um ser latente sob tais e tais acidentes sem contudo conhecermos directamente a particularidade fundamental que caracteriza as substâncias — *quemadmodum ergo viator imponit nomen ad significadam substantiam, sub ea ratione qua ipsa non intelligit; ita pariter et poterit nomen imponere ad exprimendum essentiam divinam ut haec, sub qua ratione nequit illam viator ex naturalibus suis attingere*<sup>112</sup>.

Na mente de Escoto, a linguagem transcende o conhecimento. Ocupando o lugar da realidade, as palavras participam da inefabilidade das essências singulares e, portanto, com maioria de razão, da inacessibilidade própria à essência divina. Por conseguinte, é possível nomear Deus, embora não se possa conhecer adequadamente o que Ele é.

É certo que não podemos nomear um ser cuja existência ignoramos, mas basta um conhecimento indirecto ainda que mínimo para o podermos designar com toda a propriedade.

Duns Escoto distingue duas categorias de nomes divinos. Uns, expressivos da sua essência; outros, designativos das relações do universo com Deus. Só os primeiros têm valor de definição.

Os nomes expressivos da essência divina são ainda de duas espécies. Os primeiros designam directamente a natureza ou essência divina, seja, o seu modo intrínseco de ser; os segundos, são propriamente atributos ainda que absolutos.

---

<sup>111</sup> J. MONTEFORTINO, *op. cit.*, Ibid.

<sup>112</sup> J. MONTEFORTINO, *op. cit.*, p. 319.

### 6.1. Nomes expressivos da essência divina

Tomando como ponto de partida as perfeições divinas, Duns Escoto explica que estas se devem conceber como qualidades inerentes a um mesmo sujeito e não como atributos propriamente ditos, pois designam a própria essência divina — *Non tantum haberi potest conceptus naturaliter in quo quasi per accidens concipitur Deus, puta in aliquo attributo, sed etiam aliquis conceptus in quo per se et quidative concipitur Deus; ... et ita ante conceptus omnium passionum vel quasi passionum oportet quaerere conceptum quiditativum cui intelligatur ista attribui: et iste conceptus alius erit quiditativus de Deo*<sup>113</sup>.

Uma vez conhecida a natureza ou essência divina, é possível reduzi-la aos sinais da linguagem. Assim, quando dizemos *Deus é vida*, entendemos que Deus possui a vida na sua plenitude e que para Ele viver é ser, como diz S. Agostinho: *cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem esse ac vivere*<sup>114</sup>.

S. Tomás tem mais ou menos o mesmo discurso. Enquanto as palavras são expressivas dos atributos positivos, significam, diz, a substância divina, com exclusão do elemento representativo — *Huiusmodi nomina significant substantiam ... sed deficiunt a repraesentatione ipsius*<sup>115</sup>. Mas o Angélico não reconhece aos nomes utilizados em Teologia filosófica um valor de definição propriamente dita — *praedicta nomina divinam substantiam significant, imperfecte tamen, sicut creaturae imperfecte eam repraesentant*<sup>116</sup>.

Para Duns Escoto, ao contrário, uma vez que a linguagem não está necessariamente limitada pelos conceitos, os nomes divinos são adequados à realidade que exprimem e, por conseguinte, apropriados ao Ser divino — *omnium perfectionum simpliciter nomina per se significant ea quae proprie et formaliter reperiuntur in Deo; ergo eiusmodi nomina vere et proprie de Deo dicuntur*<sup>117</sup>.

Os nomes mais directamente expressivos da essência divina são certamente *Deus*, *Ser*, nome que a Si Deus mesmo se deu, e *Infinito*.

Deus é o Ser Infinito, o Ser por essência, o Ser não reduzido nem redutível a muitos, de maneira que é soberanamente Uno com

<sup>113</sup> Ord. I, d. 3 pars 1 q. 1-2 (III, p. 16-17).

<sup>114</sup> J. MONTEFORTINO, *op. cit.*, p. 308-311; «Vitalis intellectualis ratio ita ingreditur illius (Dei) essentiam ut si definiretur vita foret pars definitionis eius; ergo hoc nomen dicitur substantialiter de Deo».

<sup>115</sup> S. th. p. 1 q. 13 a. 2.

<sup>116</sup> *Ibid.*

<sup>117</sup> J. MONTEFORTINO, *op. cit.*, p. 313.

exclusão de qualquer outro semelhante ou igual. É este Ser que se designa com o nome de Deus. Daqui, conclui Duns Escoto, que este nome *Deus* pertença exclusivamente a esse Ser Único e incomunicável. Deus é Deus pela divindade — *quemadmodum homo est humanitate homo et omnem ens est tale creata quiditate; ita Deus est Deus Deitate*<sup>118</sup>. Todavia, o homem, porque o seu ser é limitado, é necessariamente muitos e, por conseguinte, a essência humana é comum a todos os indivíduos da mesma espécie. Deus, pelo contrário, em virtude da sua plenitude, é inevitavelmente *um Só* e, por conseguinte, quando dizemos *Deus* exprimimos com toda a propriedade esse ser Único, Infinito e Perfeitíssimo — *Dei natura nequit esse in alio extra Deum; et per consequens Dei nomen eius naturae de se individuae significativum, incommunicabile erit*<sup>119</sup>.

Outro tanto se pode dizer do nome Ser. A este propósito Duns Escoto faz suas as palavras de S. João Damasceno ao declarar que de todos os nomes divinos o primeiro é *Ser*. E isto não só porque o Altíssimo disse de Si mesmo *Eu sou o Ser*, mas também porque em Deus a essência é indistinta da existência, como diz S. Agostinho — *Deus cui propriissime et verissime convenit esse, verissime dicitur essentia* (*De Trin.* 1.7.. c. 4)<sup>120</sup>. Sem esta identificação entre essência e existência, Deus não seria o Acto Puro, o Ser Absoluto e Infinito. Não sendo por Si mesmo, seria por outro. Mas dando-se a Si mesmo a existência, Deus possui o ser em tal plenitude de perfeição que esta só a Um pode competir.

## 6.2. Nomes designativos de atributos absolutos

Os atributos divinos absolutos são de duas espécies: negativos e afirmativos.

Em relação aos atributos negativos, como, por exemplo, *aseidade*, *imensidade*, *infinidade* (em sentido meramente negativo de não-finitude) não faz sentido falar de univocidade, porquanto nada de positivo nos dizem de Deus.

Os atributos afirmativos, pelo contrário, são análogos — *a parte rei* —, no sentido de que Deus é infinitamente o que as criaturas são de

<sup>118</sup> J. MONTEFORTINO, *op. cit.*, p. 331.

<sup>119</sup> *Ibid.*

<sup>120</sup> *Quodl.* q. 1 n. 3. Cf. J. MONTEFORTINO, *op. cit.*, p. 337.

uma maneira finita ou limitada. Isto quer dizer que todos os nomes divinos designativos de atributos positivos são próprios e exclusivos de Deus.

Certamente que a bondade, a sabedoria, a onisciência, etc., e todas as demais perfeições simples se identificam com a natureza ou essência divina. Mas, na intenção de quem fala, estes nomes atributivos não têm a amplitude englobante própria dos nomes expressivos da essência, porque significam formalmente um ou outro dos seus aspectos constitutivos. Sem dúvida que a essência divina forma um todo indivisível com os atributos, mas daqui não se segue que a sua distinção não tenha nenhum fundamento *in re*. De facto, adverte Escoto, as perfeições divinas distinguem-se entre si antes ou independentemente da intervenção da inteligência. Considerada formalmente em si mesma, a sabedoria, por exemplo, não é a bondade nem a bondade a sabedoria. Os motivos de uma não são os motivos da outra. Como identificar, por exemplo, os actos de vontade com os actos de conhecer? O querer é livre numa certa medida; a ciência é necessária. Os atributos divinos são, pois, distintos, duma distinção formal, a *parte rei*, isto é, com base na própria essência divina<sup>121</sup>.

Sem que isso atente contra a simplicidade absoluta de Deus, os atributos divinos gozam de uma certa autonomia em relação uns com os outros e com a própria essência divina, pois, a justiça, por exemplo, é irreduzível à bondade, o saber ao querer, o acto livre ao acto necessário. Esta variedade de conceitos e expressões corresponde a outros tantos aspectos diferenciados da riqueza una e indivisível da realidade infinita de Deus<sup>122</sup>.

### 6.3. Nomes designativos dos atributos relativos

Deus é o Senhor do Universo. Aquilo que de si mesmo ficaria abandonado ao nada recebe incessantemente da generosidade da causa eficiente o ser e o agir. Nasce daqui três relações principais que ligam o mundo criado a Deus a legitimar outros tantos nomes divinos; a criação, o governo e a moção.

<sup>121</sup> Ord. I, d. 8 pa s, q. 4 (IV, 275).

<sup>122</sup> «Cum affirmatur de Deo quod sit bonus, sapiens, iustus, misericors, vivens, intelligens et eiusmodi, verissime de illo praedicantur, quia his enunciationibus exprimitur atque significatur vera identitas talium perfectionum. Immo ob eam infinitatem, nedum sunt verae in concreto, sed etiam in abstracto, ut sapientia est bonitas; quia superest in his extremis causa identitatis quae est infinitas ac proinde to est cum nota sit ipsius identitatis, verae sunt tales enunciationes quae ob contrariam rationem sunt falsae in creatis». MONTEFORTINO, *op. cit.*, p. 339.

Abstraindo da revelação, sabemos que Deus é criador, Senhor soberano e providente de toda a natureza. Será que também estes nomes de criador, Providente, etc. têm valor objectivo de definição da essência divina?

Não há dúvida de que estas expressões não definem nada. São puras relações do Universo a Deus. Portanto, em nada afectam a realidade divina. Podemos até negar ou afirmar à vontade estes atributos sem que o ser de Deus deixe de ser o que é.

De facto, Deus é criador. Mas este juízo não define Deus. Se o mundo não existisse, esse juízo seria falso. A sua verdade está, de certa maneira, condicionada por um facto contingente. Pelos decretos da Sua vontade livre, Deus é *ab aeterno* criador. Mas esta vontade ou aptidão causal, *relatio aptitudinalis*, supera infinitamente os limites do que Deus faz de facto, *relatio actualis*. Por conseguinte, a sua capacidade criadora identifica-se com a própria onipotência<sup>123</sup>.

No sentido corrente do termo, a criação é uma relação do efeito a causa. Evidentemente que estabelece um laço de dependência. Como tal, é inexistente em Deus, pois que, na sua qualidade de Ser Único, Infinito, Transcendente não depende de nenhum outro. Está fora e acima de tudo. Não há paralelismo possível, vínculo necessário que ligue Deus ao Universo. A sua absoluta transcendência define-O como absolutamente incondicionado e independente.

Deus é, pois, criador subsequentemente à relação temporal de efeito a causa. Convém não confundir, no entanto, como frequentemente acontece, a aptidão em criar com a criação de facto. A relação aptitudinal é eterna; a relação criatural assenta no tempo. A partir do instante da criação, o mundo encontra-se sob a inteira dependência da Causa criadora. O nome de *Criador* deriva desta submissão absoluta do Universo a Deus. Mas a inversa não é verdadeira, pois não existe coordenação de Deus ao Universo. Deus é totalmente independente da ordem criada — *Deus est extra totum ordinem creaturae*<sup>124</sup>. Mas há ordem e ordem, relação e relação. Há, por exemplo, relação entre o que precede e o que segue, sem que o primeiro esteja ligado ao segundo. Ora Deus é primeiro de muitas maneiras. Enquanto

<sup>123</sup> «Nomina igitur quae important relationem ad creaturas veie et recte dicuntur de Deo ex tempore; non quod in ipso sit aliqua relatio nova illi correspondens sed quatenus sub ratione absoluta terminata novas relationes ex qua terminatione novas et veras subit denominationes». J. MONTEFORTINO, *op. cit.*, p. 328.

<sup>124</sup> J. MONTEFORTINO, *op. cit.*, p. 326.

Criador, Ele precede o criado como a causa precede o efeito. E, de facto, as provas de existência de Deus mostram que Ele se encontra no vértice da causalidade eficiente, final e eminente. Existe, portanto, em certo sentido, uma determinada ordem ou precedência de Deus em relação ao mundo criado. Embora esta dependência da criatura em relação a Deus só comece no momento em que ao nada sucedeu alguma coisa, ela justifica, no entanto, a atribuição de nomes a Deus expressivos desta relação: Criador, Soberano Senhor, Providente, etc.. O que quer dizer que os seres finitos são incessantemente produzidos, regidos, movidos pelo seu Autor. Deus não sofre por esse motivo modificação alguma. Se há começo, esse começo está situado fora de Deus. Por outras palavras, existe, sem dúvida, uma coordenação necessária do Universo a Deus, pois que sem o acto criador o mundo não seria. Mas esta coordenação vai no sentido ascendente. Eleva-se, não desce<sup>125</sup>.

Deus não seria chamado Criador, Senhor Soberano, Providência universal se não existisse, fora do seu ser, um conjunto de seres sujeitos à sua eficiência, ao seu poder e à sua moção constante. Estes nomes, são, pois, em si mesmos, acidentais, em virtude da contingência dos seres que a vontade livre e gratuita de Deus colocou generosamente no espaço e no tempo.

Deus não muda, não devém. Existe deste toda a eternidade. A criação, pelo contrário, surge no tempo. E enquanto exprimem a sua absoluta dependência de Deus, as palavras que utilizamos para o dizer são posteriores à passagem do nada à existência. Por isso, os nomes designativos de atributos relativos nada nos dizem acerca da natureza divina.

Chegados ao termo do nosso estudo impõe-se um resumo das principais ideias que ao longo deste percurso foi possível estabelecer.

O Universo formado pelo conjunto dos seres finitos, contingentes na sua existência e predeterminados nas suas operações, e pelos homens, contingentes na sua existência, mas livres no seu agir, é um Universo contingente, mutável, temporal. Tudo indica que foi produzido, não pelo nada absoluto nem por si mesmo, mas por um Ser absolutamente Primeiro, incausável por natureza e causa incondicional de tudo.

---

<sup>125</sup> «Haec igitur nomina quae important realtionem ad creaturas recte dicuntur de Deo ex tempore; quamvis nullus novus respectus ipsis ex parte Dei correspondeat». J. MONTEFORTINO, *op. cit.*, p. 329.

Assim constituído, o Universo dos seres finitos induz ao reconhecimento da existência de Deus, entendido não como um ser impessoal, mas como o Ser Infinito, Inteligente e Livre, que encerra em Si mesmo a plenitude das perfeições com que generosamente dotou todas as criaturas.

Daqui se colhe que um dos maiores méritos do doutor Subtil em todo o seu labor especulativo consiste em ter sublinhado, por um lado, contra o panteísmo e racionalismo, a infinidade e transcendência do Ser Primeiro e, por outro lado, em ter legitimado solidamente, contra o agnosticismo, a possibilidade de um conhecimento positivo de Deus.

Um Deus a um tempo eminentemente transcendente e largamente acessível à razão: eis as duas afirmações maiores que resumem a doutrina de Duns Escoto sobre o conhecimento de Deus naturalmente acessível ao homem. Nesta perspectiva a metafísica do Subtil impõe-se como uma genuína teoria ou contemplação de Deus através das criaturas dentro do melhor espírito franciscano.

MANUEL BARBOSA DA COSTA FREITAS